
SE TAIRE ET FAIRE

ANNUAIRE

PHILOSOPHIQUE

SCEAUX — TYPOGRAPHIE DE E. DÉPÉE.

ANNUAIRE

PHILOSOPHIQUE

EXAMEN CRITIQUE DES TRAVAUX DE PHYSIOLOGIE,
DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE ACCOMPLIS DANS L'ANNÉE,

PAR

LOUIS-AUGUSTE MARTIN,

Membre de la Société *Asiatique* et de la Société *Philotechnique*.

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41

1864

AUX LECTEURS.

Cet Annuaire est fondé pour suivre le mouvement philosophique de notre époque, et pour tenir le public au courant des œuvres qui en sortiront.

Son premier et plus important objet sera l'Enseignement. C'est dans les chaires de nos Facultés, occupées par de savants professeurs, que sont analysés, commentés et jugés, à différents points de vue, les systèmes de philosophie anciens et modernes, et que s'en élaborent de nouveaux. Nous donnerons un compte rendu, aussi développé et aussi fidèle que possible, des Cours du Collége de France, de la Sorbonne, et des autres Facultés.

Après l'enseignement viennent les livres. Beaucoup d'ouvrages de philosophie conçus et écrits en dehors du programme universitaire, contiennent des doctrines qui peuvent rester longtemps ignorées ou mal connues faute d'être signalées, à leur naissance, par un organe spécial. La BIBLIOGRAPHIE aura une place importante dans cet Annuaire.

Sous le titre de MÉLANGES, nous consignerons les faits scientifiques, les essais de métaphysique, de morale, de physiologie, de magnétisme, de *spiritisme* même, en un mot de tout ce qui touche de près ou de loin à la philosophie, et

dont les Journaux, les Revues, les Mémoires des académies présentent le bilan périodique.

La philosophie se mêle aujourd'hui à toutes les questions qui agitent l'esprit humain, aux questions sociales, religieuses, historiques, littéraires, aux sciences positives comme aux sciences abstraites. La tradition ne suffisant plus on veut connaître par soi-même la raison des choses, voir avant de juger, comprendre avant de croire. Les théories et les abstractions ne plaisent que si elles laissent entrevoir des données pratiques. La philosophie, en un mot, est estimée désormais, non pas seulement comme science d'observation, de raisonnement et de déductions logiques, mais aussi, et surtout, comme moyen de civilisation.

C'est par elle, en effet, que l'homme s'affirme le mieux, comme être intelligent et libre, puisque c'est elle qui l'éclaire le mieux sur sa nature propre, sur ses droits et sur ses devoirs.

Les mesures libérales reprises par le Ministre de l'Instruction publique actuel, en faveur des études philosophiques, donneront sans doute à celles-ci une impulsion nouvelle et ajouteront de l'importance à cet Annuaire, qui sera comme l'écho des plus sublimes méditations de l'esprit humain.

ENSEIGNEMENT.

PHYSIOLOGIE DES RACES HUMAINES.

(COURS DE M. GUSTAVE FLOURENS, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

M. Flourens, en confiant à son fils, comme suppléant, la chaire qu'il occupait avec éclat au collége de France, lui imposait une tâche à la fois délicate et difficile à remplir. Hâtons-nous de dire que le jeune professeur s'en est acquitté avec un succès digne du nom qu'il porte. Dès sa première leçon, il est entré résolûment en matière, sans précaution oratoire, et malgré l'émotion inséparable de tout début, il a fait preuve d'une diction facile, parsemée de traits qui lui ont attiré plusieurs fois les applaudissements d'un nombreux auditoire.

M. Gustave Flourens se propose de faire, cette année, une sorte de monographie de l'espèce humaine; de montrer les rapports de l'âme et du corps chez toutes les races.

Commençant par la plus ancienne dans l'histoire, par celle des Aryas, il cherche à démontrer que chez tous les peuples de la division aryenne, le corps est aussi bien constitué que l'âme; c'est l'organisation la plus parfaite, la mieux appropriée à la condition humaine. Les nègres ont des muscles plus vigoureux; les indigènes de l'Amérique septentrionale avaient des sens plus développés, une sûreté d'instinct très-grande; mais, ajoute le professeur, la supériorité de l'homme ne consiste point dans la possession de ces qualités matérielles; elles sont le partage des animaux. La supériorité de l'homme vient de son âme; celle-ci doit prédominer sur ses organes. Trop de force musculaire l'avilit, trop de matière l'oppresse et arrête son essor. Des sens trop développés lui enlèvent son pouvoir et se l'asservissent. Eh bien! la division aryenne présente au plus haut degré la subordination de la matière à l'esprit.

La tête se compose de deux parties distinctes, le crâne et la face. Le crâne contient le cerveau, organe de l'âme, intermédiaire entre la volonté de l'âme et les mouvements du corps; c'est donc l'organe le plus noble, et son développement anoblit le visage. Sans lui, la face n'exprime que les sens, et son développement dégrade le visage. Dans la tête bestiale, la face s'allonge, la bou-

che devient un instrument de préhension et de défense, qui remplace les mains, employées à la locomotion. Le cerveau, alors, se réduit à de petites dimensions. Or, le peuple qui a présenté le crâne le plus développé, ce sont les Aryas; tandis que la race nègre, race inférieure, présente une face très-développée; chez celle-ci, les os maxillaires s'avancent comme chez l'animal. La tête de l'Arya forme un bel ovale, les traits du visage sont pleins d'élégance et de distinction; les lèvres sont fines, la bouche petite et bien fendue, le nez droit, les oreilles lobulées, les cheveux lisses et abondants; les yeux ont une vivacité, une richesse d'expression qui leur permettent de peindre éloquemment tous les sentiments, toutes les passions de l'âme; la taille est svelte, dégagée, le maintien noble, la démarche majestueuse, grâce à l'agencement des os et des muscles. Le plus beau type physique des Aryas est reproduit dans le type grec, dont l'Apollon du Belvédère est le modèle, comme beauté intelligente exprimée par la dimension du crâne; cette dimension n'était pas idéale : on retrouve encore, dans les paysans de la Grèce, un front aussi haut et une mâchoire supérieure aussi perpendiculaire. Les Aryas qui vinrent s'établir dans l'Indoustan y trouvèrent des pleuplades noires et les soumirent facilement; de là les castes, dont l'établissement eut pour but d'empêcher le mélange des deux races, et qui furent le fondement de la société hindoue.

Le type physique des Romains diffère du type des Aryas et des Grecs; ils avaient la taille moyenne, la tête large, le nez aquilin, le menton saillant, les membres vigoureux. Ils ont soumis tous les peuples, non pas à la manière des autres conquérants, mais uniquement pour les soumettre, et sans leur rien laisser d'utile. Ce sont eux, toutefois, qui ont conçu la plus haute idée du droit, qui ont le mieux compris le devoir.

Nos pères, les Gaulois, reproduisent plus purement le type arya: teint blanc, cheveux blonds, yeux bleus, taille haute, tête large sur un cou élevé; ils furent courageux sans ostentation; ils détruisaient les légions romaines les mieux disciplinées, et il fallut tout le génie de César pour les soumettre. Une fois soumis, ils adoptèrent la civilisation romaine. Dans plusieurs villes du Midi s'établirent des écoles, et les vaincus devinrent bientôt plus instruits que les vainqueurs.

Quand l'empire romain succomba, les Germains passèrent le Rhin, et les Gaulois ne purent se défendre, car la politique de

Rome consistait à désarmer les peuples conquis ; elle se chargeait elle-même de les défendre. Sa puissance tombée laissa donc ces peuples sans défense contre les invasions. Les Germains s'établirent en Gaule, mais la Gaule ne devint pas plus germaine que romaine; seulement elle puisa dans ce mélange un nouvel élément de civilisation, et enfin de ces trois éléments romain, gaulois et germain sortit la France actuelle.

Les Germains qui n'ont pas passé le Rhin, ont formé l'Allemagne actuelle ; ils ont aussi participé à la civilisation latine. Ils ressemblent beaucoup aux Hindous par le caractère, ayant comme eux des pensées vagues, nébuleuses, aimant à expliquer l'inexplicable ; laborieux, patients, résignés; ils n'ont pas notre énergie et notre activité ; ils savent moins que nous passer de l'idée à l'action.

Les Germains du Nord, appelés Scandinaves, présentent un type différent; établis dans la péninsule scandinave, qui forme aujourd'hui la Suède et la Norwége, ils devinrent de hardis pirates ; la tempête les jetait sur tous les rivages de l'Europe, et ils en revenaient chargés de dépouilles. Ils envahirent tout d'abord l'Angleterre.

L'Angleterre avait été conquise par les Romains, mais ceux-ci tinrent peu à cette conquête ; regardant ses habitants comme des tributaires d'un rang inférieur, ils ne leur envoyaient que des agents pour les pressurer. Lorsqu'Honorius fut obligé de retirer ses légions de la Grande-Bretagne, il la laissa complètement désarmée ; aussi les Danois n'eurent-ils pas de peine à s'y implanter en réduisant en esclavage, ou en exterminant les Bretons. C'est ainsi que l'Angleterre eut à son origine, comme Rome, des pirates pour fondateurs. Or, le caractère énergique et entreprenant des Danois se retrouve encore aujourd'hui dans les Anglais.

D'autres habitants de la Scandinavie, les Northmans, après avoir ravagé une partie de la France, vinrent, sous Guillaume-le-Conquérant, s'emparer de l'Angleterre ; de là, un mélange de caractère, de mœurs, et de langue que présente le peuple anglais.

Outre les deux divisions de la race aryenne, les Latins et les Germains, le jeune professeur en signale une troisième, celle des Slaves. Le type arya s'est conservé dans toute sa beauté chez l'un des peuples slaves, les Polonais. Les Russes sont aussi des Slaves, mais ils ont été mongolisés, ce qui a contribué à retarder leur civilisation. Les Polonais et les Hongrois se sont toujours conservé

purs de ce mélange et en ont défendu l'Europe occidentale.

La séparation des Aryas fut précédée par l'établissement, dans les pays voisins de l'Aryane, d'une colonie, souche des Persans. Cette colonie parlait le zend. Les Persans avaient les traits réguliers, les yeux grands, et l'on retrouve encore ce type dans une partie de la Perse.

A côté des Aryas, il y a d'autres peuples qui appartiennent à la race blanche, quoiqu'ils en diffèrent beaucoup : ce sont les Araméens, qui parlent en général les langues sémitiques, langues très-riches pour exprimer des objets matériels, et très-pauvres pour rendre les idées abstraites. La division araméenne se distingue de la division aryenne par ses cheveux et ses yeux noirs; mais des mélanges entre elles ont fait souvent passer les caractères de coloration de l'une à l'autre.

Une branche de ces peuples araméens est venue s'établir en Europe, s'est mêlée à deux populations d'origine aryenne, et de ce mélange a été formé le peuple basque, qui a conservé un type particulier.

Après quelques mots sur les Phéniciens et les Arabes, M. Flourens passe à la race jaune, et présente, à son sujet, une observation physiologique importante. Cette race se distingue des autres par une face plate, aux pommettes saillantes, ce qui rend les yeux obliques; le nez est écrasé, les lèvres épaisses, la taille peu élevée.

La couleur de la race jaune varie beaucoup. Il y a des populations sédentaires de la Chine qui offrent des teintes presque blanches, et d'autres des teintes olivâtres.

Un autre caractère physique de la race jaune, ce sont des cheveux bien moins fins que ceux de la race blanche, et qui peuvent devenir très-longs. M. Flourens fait observer que la beauté du visage humain, consistant dans le développement du front et dans la teinte claire, ne se retrouve plus chez les peuples qui nous sont inférieurs par la civilisation.

Cependant, la race jaune a fondé une des civilisations les plus anciennes, celle des Chinois, qui nous ont devancés par les arts et par l'industrie, mais qui, une fois arrivés à un certain degré de civilisation, se sont arrêtés, se sont déclarés satisfaits. Or, pour n'avoir pas voulu aller plus loin, il ont déchu, car l'esprit humain, quand il ne renouvelle pas ses idées, devient stérile et impuissant.

La population chinoise s'est toujours distinguée par une grande élévation morale; son illustre philosophe, Khoung-tsée (Confucius), a prêché une morale sublime : la droiture du cœur, l'amour du prochain, le pardon des offenses. Nous regardons les Chinois comme des hommes pervers, faux, parce que nous les jugeons d'après leur décadence et d'après les habitants des villes qui nous sont ouvertes; mais pour que l'empire chinois ait pu durer aussi longtemps, il ne suffisait pas de la force d'inertie, il fallait aussi beaucoup de force morale, et c'est là ce qui caractérise la race jaune. La population japonaise, qui fait partie de cette race, nous révélera sans doute bientôt les causes analogues de sa longue civilisation, lorsque nous serons en possession de ses monuments historiques.

Les Mongols appartiennent aussi à la race jaune; ils ont les pommettes saillantes, caractère physique particulier à la race jaune. Mais leur type est moins beau que celui des Chinois, et leur intelligence est inférieure, ils n'ont jamais pu s'élever de l'état nomade à l'état de peuple cultivateur. Ils ont porté leurs tentes, leurs chariots couverts et leurs troupeaux dans les steppes de l'Asie, et là ils sont devenus une menace continuelle contre les peuples voisins. Ils ont même envahi plusieurs parties de l'Europe, et ont mongolisé la Russie, ce qui explique le caractère féroce des Russes.

Il s'est opéré, entre la race jaune et la race noire, des mélanges qui ont formé des peuples très-inférieurs, tels que ceux de l'Océanie et de la Polynésie.

La race noire se distingue par la proéminence des os maxillaires, qui lui donnent comme une face bestiale; par des cheveux grossiers et crépus, le nez aplati, le front étroit, les lèvres épaisses.

Cependant, il n'y a aucune comparaison possible entre le nègre et le singe. Le nègre a toutes les vertus humaines; il porte l'abnégation et le dévouement au plus haut degré; mais il n'a jamais pu s'élever jusqu'à la civilisation, en Afrique, où on l'élève pour être vendu comme une brute; mais quand on l'élève comme les autres hommes, on voit son intelligence se développer.

La population primitive de l'Égypte s'est formée des mélanges d'Aryas et d'Araméens; elle soumit la race noire indigène, et en fit une caste d'esclaves et d'artisans. Les pyramides d'Égypte, ces œuvres gigantesques, ont été construites surtout par des nègres. Les Arabes, au moyen âge, ayant envahi le nord de l'Afrique et

pris tout le littoral, ont trouvé partout l'esclavage des nègres établi, et en ont trafiqué eux-mêmes. Puis vinrent les Portugais, qui firent le commerce d'esclaves comme de beaucoup d'autres denrées.

Tous les peuples qui allèrent coloniser l'Amérique, achetèrent des nègres tirés de l'Afrique, pour les faire travailler à la place des populations indigènes que les Espagnols avaient massacrées.

Les Anglo-Américains ont également acheté des nègres, et ce commerce dure encore malgré les croisières.

C'est aux Européens qu'il appartient de faire sortir les nègres d'Afrique de l'état bestial où ils sont encore : la culture du coton y contribuera beaucoup.

M. Flourens fait observer, en passant, que l'esclavage a rendu les Africains perfides et cruels, de bons et d'hospitaliers qu'ils étaient.

Il y a une population noire, les Cafres, qui présente le plus beau type physique de l'Afrique. L'Océanie, la Polynésie, les îles Marquises offrent aussi de beaux types de nègres. Dans l'Australie, au contraire, se trouve une population grêle, mal constituée qu'on n'a jamais pu civiliser.

Ainsi, à la tête des races civilisées domine la race blanche. Puis vient la race jaune, qui était restée jusqu'ici en dehors de notre civilisation, et qui va être forcée d'y entrer par la domination des Européens sur toutes les mers; mais la plupart des autres populations disparaîtront, parce qu'elles ne savent pas cultiver la terre.

Les Européens doivent leur grandeur et leur puissance au travail; leur civilisation ne doit pas être considérée seulement au point de vue matériel, mais au point de vue de la justice. Chez les sauvages, c'est le plus fort qui s'empare de tout; la force et l'arbitraire sont le fondement de la société primitive : dans les sociétés modernes, au contraire, c'est la justice, c'est le droit qui tend à dominer.

DES VARIATIONS DE LA SENSIBILITÉ.

(COURS DE M. LÉVÊQUE, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

M. Lévêque commence sa leçon d'ouverture par signaler les vicissitudes qu'ont éprouvées les systèmes philosophiques à diverses époques; il cite entre autres la question de l'origine et de la na-

ture des genres et des espèces. Les philosophes grecs avaient posé ce problème, et le moyen âge le reprit, de là la fameuse lutte des Universaux; mais après qu'il eût été agité pendant de longues années, on en vint à le croire définitivement enterré. Au commencement de ce siècle, Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire le soulevèrent de nouveau, mais il n'est pas encore résolu. M. Lévêque avait conçu d'abord la pensée de le traiter; il s'est arrêté devant les questions insolubles qu'il lui présentait, et il a résolu de poser un autre problème qui confine à la fois à la science de l'esprit et aux sciences naturelles, c'est l'histoire des doctrines qui ont rapport à la sensibilité.

On est d'abord frappé de ce fait, que dans les premiers temps de la philosophie grecque on s'est occupé beaucoup de l'intelligence et de la volonté, tandis que, même à notre époque où la liberté a pris une si grande place, la sensibilité est restée dans une sorte de pénombre, dans un jour crépusculaire. On trouve qu'il est médiocrement important de savoir quel est au fond le ressort caché qui, au début de notre existence, fait agir nos facultés.

Au dix-septième siècle on disait que les bêtes étaient des machines, qu'elles agissaient automatiquement, n'avaient ni mémoire, ni intelligence, ni sensibilité, et qu'ainsi il n'y avait pas lieu de conclure des phénomènes sensibles que nous rencontrons dans l'homme à ceux qui peuvent se rencontrer au-dessous de nous, parce que chez les animaux les phénomènes de sensibilité paraissaient alors purement mécaniques.

Il eût été plus sage de commencer par l'étude de l'homme, et l'on aurait constaté que, si l'homme est un être sensible, puisqu'il se livre à des actes de sensibilité, il faudra reconnaître aussi la sensibilité chez les animaux, qui accomplissent des actes qui la révèlent, tel que l'attachement à leurs maîtres.

Quand on cherche à décrire cette faculté singulière de jouir et de souffrir, d'aimer et de haïr, de ressentir dans la tête une blessure qui est faite à l'extrémité de notre corps, le problème se présente sous trois faces différentes : 1° Y a-t-il une sensibilité permanente, une capacité de jouir et de souffrir qui ait été commune aux Indiens, aux Égyptiens, aux Grecs, enfin à tous les hommes jusqu'à nous? 2° La sensibilité dans l'individu est-elle toujours la même, invariable selon les temps, invariable selon la santé ou la maladie, ou la constitution physique? 3° Les divers peuples, aux divers moments de leur histoire, ont-ils toujours eu la même sen-

sibilité? Celle des Anglais est-elle la nôtre? la nôtre est-elle celle des Anglais? Voilà des questions qui n'ont pas toujours été posées par la science.

Sur le premier point, Platon répondra dans la *République* et dans le *Timée*.

Aristote, dans son traité de l'âme, ne parle ni du plaisir, ni de la peine, ni de l'amour; il ne dit rien, par conséquent, de tout ce qui concerne la sensibilité proprement dite; mais il en parle dans sa *Morale à Nicomaque*, et il demande : « Pourquoi les choses qui nous charment nous font-elles plaisir? » Il semble que ce soit-là un cercle vicieux et qu'on puisse lui répondre par une naïveté. Cependant, il en a donné une solution admirable, que Spinosa et Jouffroy, qui peut-être n'en avaient pas eu connaissance, ont reproduite.

Les stoïciens et les néoplatoniciens, surtout Plotin, ont aussi parlé de la sensibilité.

Le moyen âge n'a fait que répéter Aristote; aux temps modernes, Descartes, Malebranche, Spinosa, et plus tard Kant, les Écossais, Jouffroy et Adolphe Garnier ont abordé ce sujet.

Dans cette question de la sensibilité, on s'était surtout préoccupé de retrouver toujours les mêmes traits de ressemblance; mais depuis quelque temps, on s'est demandé si cette sensibilité n'avait pas ses variations. On s'est dit : est-ce que nous n'éprouvons pas les mêmes sentiments, d'une façon tantôt plus vive, tantôt moins vive? Est-ce que nous n'en sommes pas tantôt les maîtres, tantôt les esclaves? Est-ce que dans le sommeil nous sommes sensibles de la même manière que dans la veille? Est-ce que dans le sommeil il ne nous arrive pas de souffrir bien plus douloureusement, ou de jouir bien plus délicieusement que dans la veille? Ainsi, la sensibilité dans l'homme endormi n'est pas tout à fait la même que dans l'homme éveillé. Première différence à étudier, et qui a été étudiée par M. Albert Lemoine.

Maintenant, prenez l'homme dans le délire; il n'est plus maître de lui-même, il croit apercevoir des êtres qui n'existent pas, des fantômes qui sont toujours devant lui. Non-seulement il lutte, mais quelquefois il se tue au milieu de ce terrible état, qu'on appelle l'aliénation mentale. Il y a donc lieu de faire aussi la psychologie de l'aliénation mentale.

Le professeur rappelle que l'année dernière, en étudiant la morale d'Aristote, la question du libre arbitre dans l'aliénation men-

tale fut par lui posée, et il se demanda si l'homme était alors toujours responsable de ses actions. Aujourd'hui, il se propose d'étudier le rôle de la sensibilité dans l'aliénation mentale, et de chercher la loi de ces variations singulières de notre faculté de sentir. Ainsi, il y a des moments où l'aliéné résiste à des souffrances auxquelles nous ne pourrions pas résister; il supporte l'excès de la chaleur et du froid, sans éprouver aucune sensation douloureuse apparente.

Et ce terrible état que les médecins appellent comateux, dans lequel tombent les malheureux atteints de la fièvre cérébrale, ou de la fièvre typhoïde! Cet état ressemble à un sommeil voisin de la mort, et malheureusement la violence du mal où l'on est jeté empêche d'en conserver le souvenir; s'il en restait des traces la science pourrait les recueillir et en tirer quelques résultats.

Puisque, par un véritable bienfait pour l'humanité, l'éther et le chloroforme ont mis entre nos mains des moyens capables d'émousser, de paralyser la faculté de souffrir, ne serait-il pas important de savoir quelles modifications subit la sensibilité dans un pareil état, et s'il y a une destruction absolue, ou une simple suspension, ou seulement une diminution de la sensibilité. Peu de philosophes se sont livrés sur eux-mêmes à l'expérimentation de l'anesthésie, et cependant, c'est le moyen de connaître jusqu'où va et jusqu'où s'arrête la sensibilité.

On a prétendu qu'il n'y avait pas de limites pour notre conscience; qu'elle pouvait nous avertir non-seulement de tout ce qui se passe dans notre âme, mais aussi de tout ce qui se passe dans notre corps.

M. Francisque Bouillet, le doyen de la Faculté des lettres de Lyon, a soutenu que nous sommes constamment informés d'un certain *nisus formativus*, que notre âme fait sans cesse un effort pour construire, arranger, réparer sa fragile enveloppe, et qu'ainsi, à tous les moments de notre existence, nous sommes les fabricateurs de notre vie physique.

M. Lévêque annonce qu'il a traité cette question dans un ouvrage qui paraîtra bientôt; et il rappelle qu'au moment où M. Bouillet publiait son livre, M. de Rémusat lisait à l'Académie des sciences morales et politiques, un mémoire intitulé : *Des Facultés inconnues de l'âme.* Singulier titre, qui était comme un défi bravement jeté à l'opinion et à la science. Comment parler de facul-

tés inconnues, c'est-à-dire faire connaître ce qu'on ne connaît pas?

M. de Rémusat a voulu par là marquer les limites de la conscience.

De son côté, M. Lemoine, dans son livre : *L'âme et le corps*, a soutenu l'existence du sens vital, c'est-à-dire d'un sens particulier, analogue au *nisus formativus* de M. Bouillet. Si nous souffrons de l'estomac, du ventre ou de la tête, si quelque désordre se produit en nous, le sens vital est là comme un témoin providentiel veillant pour nous prévenir de ce qui peut menacer notre existence physique. Or, ce sens vital n'est pas autre chose qu'une forme de la sensibilité, car c'est presque toujours par la jouissance ou par la souffrance, qu'il nous avertit de ce qui est bon ou mauvais. On a longuement discuté sur l'existence et sur les limites de ce principe vital, c'était discuter sur les limites de la conscience.

M. Lévêque démontre ensuite que si la sensibilité varie dans un individu suivant son état normal ou morbide, elle diffère aussi entre les peuples de différentes époques et de différents climats.

De même qu'on pourrait faire l'histoire des variations de la sensibilité dans le même individu, selon qu'il est éveillé ou endormi, en état de folie ou d'anesthésie, il est possible aussi de faire de la psychologie éthnologique, c'est-à-dire l'histoire de la psychologie propre à chaque nation. Il est certain que les Grecs sentaient certaines choses autrement que nous ne les sentons, et réciproquement. De même, il y a une différence bien marquée entre la sensibilité anglaise et la sensibilité française. Cependant, les Grecs avaient certaines qualités que nous appelons françaises. Ils étaient bons : ils regrettaient les hommes qu'ils avaient fait mourir, et ils rappelaient ceux qu'ils avaient condamnés à l'ostracisme. Ils n'eurent de combats de gladiateurs qu'à l'époque romaine; ils étaient pieux, même envers les cadavres de leurs ennemis. Nous trouvons dans Socrate et dans Platon, qu'il faut pardonner les injures, et d'autres préceptes analogues.

Mais, malgré leur générosité naturelle, les Grecs n'eussent pas éprouvé les mêmes sentiments que nous, en apprenant qu'un peuple de l'Asie-Mineure était opprimé. Il y a là une différence fondamentale dans laquelle le christianisme est entré pour une part considérable, mais qui commence à poindre dans Socrate, dans Platon et dans Cicéron.

M. Lévêque pense donc qu'il y aurait une psychologie éthnologique à faire au sein de la psychologie générale, mais il s'attend à ces objections :

« 1° Vous nous avez dit souvent qu'il n'y a de science que du général, et non pas de science du particulier.

« 2° Que la science du particulier ou de l'accident ce n'est plus une science. Mais, enfin, l'accident arrive une fois, et passe. Sur quoi voulez-vous que la science pose les pieds, si ce qui lui sert de base vient à tomber? Or, ce que vous annoncez comme une nouvelle psychologie est une science du particulier. »

Il répond qu'un accident qui dure 1,200 ans commence à n'être plus si accidentel, qu'il ressemble plutôt à une loi qu'à autre chose. Il fut un temps où il n'y avait pas d'homme sur la terre ; et comme cette terre est finie elle pourra bien périr ; donc elle n'aura duré qu'un certain nombre de siècles. Ce qui a commencé doit finir; en faut-il conclure que l'homme n'est qu'un accident et qu'on ne doit pas faire une science de ses facultés? En tout cas, c'est un accident un peu prolongé et qui revêt la forme d'une loi permanente. Il en est de même du génie grec, du génie français, du génie anglais, etc.

On demandera encore : « Mais à quel moment prendrez-vous les peuples dont vous voudrez faire la psychologie particulière? Les peuples ne sont pas toujours les mêmes; les Gaulois, nos pères, étaient braves sans doute, mais ils n'avaient pas nos autres qualités : ils étaient cruels. Les Grecs qui étaient si doux au temps de Périclès avaient pratiqué jadis des sacrifices humains. »

Sans doute, un peuple n'est pas toujours le même à tous les moments de sa durée; mais pour les peuples comme pour les individus, il y a une époque où toutes leurs qualités particulières se montrent dans leur éclat ; il ont des heures privilégiées, florissantes de gloire, de bonheur, de prospérité ; c'est l'apogée de leur civilisation, elle rayonne sur le monde comme un flambeau, ou plutôt comme un soleil. C'est à ce moment-là, c'est à leur maximum de vie morale qu'il faut les juger.

Le professeur ne fera pas au climat ni au régime une part trop grande. Il pense que ce que nous mangeons influe certainement sur notre santé et sur nos qualités morales, comme le lieu que nous habitons; mais de là à dire que notre intelligence, notre sensibilité, notre caractère national dépendent de tout cela, il le nie et il dira pourquoi.

Le programme de son cours présentera trois parties. 1° Une partie à la fois antique et moderne qui sera la reconstitution, l'assemblage de toutes les théories sur la sensiblité; 2° la partie où il étudiera la sensibilité dans ses états anormaux et morbides, et alors il fera de fréquentes excursions dans le domaine de la physiologie; 3° il essaiera de faire cette psychologie éthnologique dont il a parlé. Sur ce sujet, il appellera la discussion et la critique, espérant qu'elles lui apporteront des lumières pour l'aider à remplir son programme.

DE LA DISTINCTION ET DES RAPPORTS DE L'AME ET DU CORPS.

(COURS DE M. PAUL JANET, A LA SORBONNE.)

L'année dernière, M. P. Janet avait essayé d'établir la distinction de Dieu et du monde : cette année, il se propose d'établir les rapports et la distinction de l'âme et du corps. Dans la première question, il avait à lutter contre les matérialistes et contre les panthéistes; dans la deuxième, il aura avec lui les panthéistes, ceux du moins qui, comme les spiritualistes, admettent la distinction de l'âme et du corps.

Il rappelle la grave et profonde parole qu'écrivit sur cette question, un philosophe illustre, Jouffroy, dans une préface très-connue : « Quant à la question de l'âme, disait-il, c'est, dans l'état actuel de la science, une question prématurée. » Et il ajoutait : « Il faut laisser dormir ce problème; la science n'est pas encore en état de le résoudre. »

Si cette parole qu'un fanatisme absurde a dénaturée et calomniée était vraie, il faudrait s'occuper uniquement des opérations de l'âme, et non de sa nature, ce qui était sans doute dans la pensée de Jouffroy. Cependant il est revenu sur cette pensée dans d'autres écrits, où il a déclaré que, par une étude approfondie des faits, on pouvait arriver à la solution de ce problème.

M. Janet croit que si on ne reconnaît comme questions scientifiques que celles qui sont susceptibles d'être traitées par les méthodes qu'on emploie soit dans les sciences exactes, soit dans les sciences physiques, il peut être vrai de dire que la question de l'âme est une question prématurée, puisqu'on exigerait certaines conditions de complète démonstration.

Comment procède-t-on en mathématique? On part de certaines données, de certaines définitions incontestées. Ces définitions reposent sur des constructions de l'esprit. En effet, les éléments des notions mathématiques sont bien empruntés à la réalité : par exemple, la notion d'étendue, base de la géométrie, ou celle du nombre, base de l'arithmétique, sont bien empruntées à la réalité; mais avec ces éléments, l'esprit construit des notions nouvelles sans se donner la peine d'examiner, de chercher si ces notions ont leur type correspondant dans la réalité. En un mot, le point de départ, c'est toujours une construction de l'esprit.

Si l'on essaie d'appliquer cette méthode à la question de l'âme on ne trouvera pas ce qu'on cherche. On peut bien partir d'une certaine construction de l'esprit semblable à celle de la géométrie et se dire que l'âme est une certaine chose, une certaine substance qu'on appelle âme; on peut en tirer certaines conséquences et dire, par exemple, que s'il y a une âme elle sera immortelle; mais la question est de savoir d'abord s'il y a une âme; car s'il n'y en a pas, elle ne sera pas immortelle. Par conséquent la définition ne prouvera rien. On peut facilement concevoir quelque chose d'immatériel, et cette conception une fois donnée, se demander ce qui en résulterait, de même qu'on peut concevoir un triangle et un rectangle et dire ce qui en résultera, mais on n'a pas à s'occuper de savoir s'il y a des angles et des rectangles, tandis que le philosophe peut avoir une idée purement fictive de l'âme, mais ce n'est pas ce qu'il poursuit; ce qu'il veut, c'est de savoir s'il y a une âme en réalité. Les notions mathématiques qui sont des constructions de notre esprit sont, en même temps, des notions abstraites, c'est-à-dire qu'elles sont dégagées de la réalité et qu'on les conçoit dans l'esprit en éliminant les autres conditions de la réalité qui sont unies à elles. Si l'on adaptait cette méthode à la question de l'âme, on supposerait que l'âme est une des propriétés de la matière et on la concevrait d'une manière abstraite comme l'étendue et la figure, et ce ne serait pas le moyen d'établir la distinction de l'âme et du corps, puisqu'on partirait de la supposition qu'elle est une abstraction du corps.

Le géomètre et le mathématicien ne consultent pas l'expérience; ils raisonnent sur des idées pures, mais une fois qu'ils ont démontré certaines vérités, ils consultent l'expérience pour voir si dans la réalité la chose est bien comme ils l'ont conçue.

La question de l'âme peut-elle se vérifier expérimentalement,

empiriquement? M. Janet ne le pense pas. Car, que faudrait-il pour vérifier par l'expérience la démonstration *à priori* de l'existence de l'âme? Il faudrait voir des âmes séparées des corps, les voir vivre sans eux.

Beaucoup de personnes croient qu'il est des cas où l'on peut voir des âmes sans corps. Jusqu'ici la démonstration n'en a pas été très-solidement et sérieusement donnée. Il en est qui font toutes sortes d'efforts pour communiquer avec des âmes sans l'intermédiaire des corps que nous avons l'habitude de voir unis à des âmes; mais ceux qui font de pareilles expériences ne nous donnent que des raisons très-faibles pour nous faire adhérer à leur opinion. Ils nous disent, par exemple, que pour voir des Esprits, il faut commencer par éteindre toutes les lumières, ou qu'il faut se mettre autour d'une table, et qu'alors l'Esprit viendra nous prendre ce que nous aurons à la main, mais que si l'on regarde sous la table, l'Esprit disparaîtra. Ou bien les Esprits viennent nous apprendre des choses nouvelles de l'autre mondre, ou d'autres choses extrêmement plates et vulgaires. Ce sont là de ridicules superstitions que personne ne peut avoir la prétention de donner comme de véritables démonstrations.

En quoi consiste la méthode des sciences physiques? Elle consiste en trois procédés dont la réunion fait la perfection de cette méthode : 1° l'observation; 2° l'expérimentation; 3° le calcul, c'est-à-dire la méthode de mathématique appliquée à des faits constatés.

De ces trois procédés, le premier seul est susceptible de s'appliquer à la question de l'âme, c'est l'observation.

Quant à l'expérimentation et au calcul, ce sont deux procédés à l'application desquels la science de l'âme résiste absolument, bien que, dans une certaine mesure, on puisse appliquer l'expérimentation aux opérations de l'âme. Mais le professeur ne s'occupe, dans ce moment, que de la question de savoir s'il y a une âme; et sur cette question, il croit impossible d'arriver à une solution expérimentale. Car, si l'on voulait appliquer cette méthode à la question de l'âme, il faudrait séparer l'âme du corps, et s'assurer que le corps, privé d'âme, ne peut plus accomplir ses fonctions, et que l'âme peut exister sans le corps. Ensuite, il n'est pas démontré qu'il n'y ait pas un troisième principe, un principe animateur distinct de l'âme proprement dite.

Comment réunir ou séparer ces éléments? La séparation ne se

fait qu'à la mort. On ne pourrait donc réussir à faire l'expérience qu'en tuant un animal, et l'on ne trouverait qu'un corps, sans pouvoir découvrir ce qui l'a animé.

Il y a cependant un cas où l'on pourrait appliquer l'expérimentation, c'est le cas où l'âme n'existerait pas comme substance distincte de la matière; on pourrait alors, par des procédés factices, artificiels de la science, produire des êtres doués d'âme, des êtres vivants, sentants et pensants.

Il rappelle ici des essais tentés dans ce but, et qui n'ont amené aucun résultat satisfaisant; il en conclut que l'expérience est un moyen impuissant pour ceux qui croient à la distinction de l'âme et du corps.

Quant au calcul, on a pu essayer de l'appliquer à certaines opérations de l'âme, aux actions humaines; la science économique a trouvé certains avantages dans l'application du calcul aux faits humains sociaux; mais il ne s'agit pas des actions humaines, il s'agit de l'âme, du principe même de ces actions, de ces faits; or, aucune espèce de calcul ne peut nous révéler l'existence de ce principe. M. Janet en conclut que si l'on veut absolument qu'une question ne soit appelée scientifique qu'à la condition d'employer la méthode mathématique, ou physique ou chimique, imposer à l'âme pour la démonstration de pareils procédés, c'est lui imposer l'impossible : et il n'y a rien de plus absurde que d'exiger l'emploi de procédés radicalement contraires à l'hypothèse qu'il s'agit d'établir.

Il fait observer avec raison que dans les sciences mêmes dites positives, il y a un grand nombre de questions qu'on a résolues sans les trois procédés indiqués plus haut; par exemple, dans l'astronomie, on ne peut employer l'expérimentation; on a bien pu faire des expériences sur le mouvement des astres et sur le mouvement de la terre; on commence à en faire sur la matière cosmique qui entoure le soleil, mais il y a des cas où l'on peut arriver à la vérité à l'aide du calcul, et même sans calcul.

Jusqu'ici, la physiologie ne paraît pas pouvoir employer le calcul. Ainsi, pour conserver le degré de chaleur du sang dans un animal, on est obligé d'introduire un thermomètre dans l'organe, et, par conséquent, d'inciser cet organe; mais cette opération détermine une accélération du sang ou une augmentation de chaleur, en sorte qu'il ne peut y avoir d'appréciation exacte. Sans doute, il viendra un temps où l'on pourra soumettre la physiolo-

gie au calcul, mais jusqu'à présent, dans la plupart des cas, les physiologistes se contentent de l'observation.

De même en géologie, quelques-unes de ses grandes théories sont le résultat de l'observation unie au raisonnement. Ainsi, la théorie qu'il y a au centre de la terre une matière enflammée, ne peut pas être le résultat de l'observation, parce qu'on ne peut pénétrer jusque-là; mais l'observation donne un certain nombre de faits d'où il est permis de conclure qu'à mesure qu'on pénètre dans les profondeurs de la terre, la chaleur augmente sensiblement, et qu'au centre la chaleur est extrême.

C'est bien autre chose si l'on passe aux sciences morales.

Ainsi, en histoire, de quoi s'agit-il? De connaître les événements qui se sont passés avant nous. Pour cela, nous ne pouvons employer l'expérience, car nous ne pouvons reproduire nous-mêmes ces événements qui ne reviendront plus. Le calcul à appliquer pour les définir, est également une hypothèse impossible et absurde. Quant à l'observation, elle est très-incomplète en histoire. On dit quelquefois que nous sommes témoins d'un fait qui se passe de notre temps; en réalité nous n'en sommes pas témoins. On apprend qu'il y a une bataille quelque part, on la racontera à ses enfants comme si on l'avait vue, et ceux mêmes qui y sont allés l'ont très-mal vue; il suffit de lire les récits de bataille pour voir combien il est difficile de voir tous les détails d'un événement dont on est spectateur. L'histoire se fait par l'addition de différentes observations dont chacune est incomplète. C'est donc le témoignage qui est le moyen le plus solide et le plus important de l'histoire, et sans lequel il n'y aurait pas de civilisation humaine. Un mathématicien disait qu'on pouvait considérer le témoignage de chaque homme comme équivalent à 9/10e, parce que chaque homme ment une fois sur dix. Si l'on raisonnait ainsi, il n'y aurait pas d'histoire possible.

On ne peut donc pas considérer comme une chose établie, que le seul ordre de questions qu'il soit permis à l'esprit humain de traiter par la raison et la science, ce soient les questions qu'on peut soumettre à l'expérimentation et au calcul.

Jouffroy, en conseillant d'ajourner le problème de l'âme, ne réfléchissait pas que c'était l'écarter. Il croyait que la science de l'âme doit se faire comme la science de la nature, que pour connaître la cause il faut étudier les effets. Il croyait, en outre, que la science expérimentale de l'âme était toute nouvelle, qu'elle ne

faisait que commencer avec l'école écossaise et la philosophie du dix-huitième siècle; qu'il fallait, dès lors, attendre que les faits se fussent accumulés avant de conclure quelque chose relativement à la nature du principe pensant. Il se trompait; on ne connaissait pas encore à son époque l'histoire de la philosophie comme on l'a connue depuis. On sait maintenant que les anciens ont pénétré très-profondément dans la science de l'âme. Le moyen âge lui-même s'en est occupé, les dix-septième et dix-huitième siècles y ont ajouté. Nous ne sommes donc pas trop novices pour en traiter; et si nous n'avons pas encore assez de données pour entreprendre la solution du problème, il est peu probable que nous en ayons plus tard. Nous pourrons bien, par une analyse de la pensée humaine et de l'entendement, rendre plus claire la distinction de l'âme et du corps, mais les bases en ont été aperçues aussitôt que la philosophie s'en est occupée.

M. Janet en conclut qu'il est impossible d'écarter la question de l'âme; elle a été posée à toutes les époques, et elle le sera toujours.

Une école célèbre propose d'ajourner ces sortes de questions, comme étant en dehors de la science, et de se borner à l'étude des choses positives; mais, en même temps, elle déclare que l'âme est l'ensemble des fonctions du système nerveux.

Il pourrait y avoir mariage entre le positivisme et la théologie, car rien de plus favorable à la théologie que de dire que l'esprit humain est incapable de rien savoir sur les causes et sur les fins. La théologie ne dit-elle pas : « Nous le savons, nous, mais par un procédé en dehors de la science. » Or, si nous admettons que la question de l'âme n'appartient qu'à la théologie, il faudra en dire autant des autres questions, de celles de Dieu, de la vie future, de la morale, de toutes les questions, enfin, qui semblent être des questions d'induction et de raisonnement.

L'esprit humain ne se contente pas, d'ailleurs, d'une solution toute faite, il veut s'en faire une autant que possible de lui-même. Les plus croyants mêmes ne se contentent pas de leur foi, et les plus grands théologiens se sont préoccupés de résoudre, par le raisonnement, par des moyens scientifiques, les problèmes de l'âme et de Dieu. Et quant à ceux qui ne sont pas liés à une religion positive, ils ne veulent pas cependant renoncer absolument à une pensée quelconque sur cette matière, qui intéresse à un si haut point l'humanité; car il ne faut pas que l'humanité se trouve

partagée entre ceux qui croyent sans penser et ceux qui pensent sans croire. Les théologiens en voulant étouffer ces sortes de questions n'y ont pas plus réussi que les savants qui ont voulu les écarter.

Il serait sans doute très-utile de pouvoir traiter scientifiquement la question de l'âme, mais si on ne le peut pas, il faudra bien s'en passer. Cependant il y a un moyen pour aborder cette matière, c'est l'observation comparée des phénomènes de l'esprit et des phénomènes du corps.

Si la philosophie psychologique n'a pas tous les moyens dont disposent les autres sciences, elle a un instrument tout nouveau dont elle seule dispose, dont les autres sciences méconnaissent l'autorité et l'importance parce qu'elles ne s'en servent pas de même, c'est l'observation intérieure; c'est ce fait de l'être qui se connaît lui-même, qui sait ce qui se passe en lui. Nous ne connaissons les autres objets de la nature que par le dehors; il n'y a qu'un être qui se connaît par le dedans, c'est l'homme.

Sans doute, il faut que l'étude du dehors vienne se joindre à l'étude du dedans; il est impossible de rester absorbé dans cette étude du dedans, où Descartes et où l'Ecole psychologique moderne s'étaient concentrés. Il y a aujourd'hui une réaction nécessaire, légitime, contre l'observation intérieure où l'homme se considère comme seul; mais supprimer ce fait si puissant et si fécond de la connaissance intérieure, ce serait méconnaître la valeur de notre science.

M. Janet en conclut que la question de l'âme n'est pas une question prématurée, qu'elle est même urgente; car il y a aujourd'hui, en Europe, en France surtout, un mouvement matérialiste puissant. La philosophie spiritualiste a pu croire qu'elle l'avait vaincu; elle l'avait seulement refoulé.

Il y a, à notre époque, deux courants, dont l'un favorise le matérialisme et dont l'autre lui est contraire. Le courant qui favorise le matérialisme, c'est la tendance aux choses positives, c'est le besoin de faits palpables soit dans la science, soit dans la vie pratique. Cette tendance, si elle n'était pas réfrénée par d'autres considérations, mènerait aisément notre temps au matérialisme; mais, en même temps, il y a une autre tendance, c'est celle de la confiance dans la grandeur de l'humanité, confiance inconciliable avec le matérialisme. En effet, si l'on considérait l'homme comme une simple machine, comme une simple combinaison de matière

qui s'est formée, à un moment donné, en vertu de certaines circonstances extérieures, il n'y aurait aucune raison de croire que l'homme fut appelé à quelque chose de vrai.

Par exemple, on est disposé à croire qu'il faut, autant que possible, développer la liberté dans le genre humain; que, dans le domaine de la pensée, elle fera dominer le vrai sur le faux, le bien sur le mal. Or, si le cerveau est une simple rencontre d'atomes chimiques, de quel droit supposera-t-on qu'il en sortira le bien plutôt que le mal?

Pourquoi a-t-on cette croyance invincible qu'il viendra un moment où le bien l'emportera sur le mal, le vrai sur le faux? Il faut donc qu'il y ait dans l'homme quelque chose qui dépasse la portée d'une matière brute.

Qu'est-ce que l'égalité dans l'hypothèse matérialiste? Qu'est-ce qu'il y a d'égal entre deux cerveaux dont le poids et le volume détermineront la capacité intellectuelle de l'homme? Il faut, pour soutenir l'égalité humaine, admettre quelque chose qui ne soit pas le cerveau, qui soit la même chez tous les hommes.

On croit qu'il y a des peuples qui sont malheureux, opprimés, qu'il faut affranchir; mais s'ils sont différents de nous par la structure du cerveau, et, par conséquent, d'une autre nature que nous, comment savoir s'ils méritent d'être affranchis, eux, plutôt que des bêtes de somme qui ont plus ou moins d'analogie avec nous? Il faut donc qu'il y ait entre eux et nous quelque chose d'identique et de commun, quelque chose qui n'est pas de la matière.

Si l'humanité marche toujours vers le mieux, admettons qu'il y a un principe du bien, qu'il y a, en dehors de la matière, quelque chose qui pense, par conséquent un esprit.

M. Janet pense que notre siècle présente également les deux tendances : la tendance matérialiste et la tendance spiritualiste, et il s'étonne de voir présenter la doctrine matérialiste comme un progrès, et la doctrine spiritualiste comme la science du passé; en sorte que le spiritualisme, se trouvant dans une situation conservatrice, participe à l'impopularité attachée dans tous les temps aux partis du passé, aux partis conservateurs, tandis que le matérialisme participe aux avantages et à la popularité des partis de l'avenir. C'est que l'esprit humain oscille sans cesse entre lui et les choses extérieures; tantôt il étudie le dehors, tantôt il revient sur lui-même.

Lorsque l'homme s'est replié en lui-même pendant un certain

temps, il se fatigue, il s'ennuie, il trouve que c'est toujours la même chose, il va au dehors, il se compare à l'animal, au singe. Voilà ce qui se passe de nos jours : le moi semble oublié ; on le trouve chimérique, hypothétique ; alors on se précipite vers les choses extérieures, et, comme il arrive toujours quand on s'occupe trop du dehors, on oublie le dedans.

« Eh bien ! ceux qui seraient tentés de se laisser entraîner par ce mouvement, sous prétexte qu'il est nouveau, je crois pouvoir affirmer, sans être prophète, dit le professeur en terminant, qu'il y aura un temps où l'homme reviendra à lui ; et si vous croyez que ce mouvement matérialiste s'étendra, triomphera, je le veux bien ; mais dans cinquante ans, dans un siècle, viendra un penseur audacieux, un novateur qui découvrira l'âme humaine, aux applaudissements enthousiastes de la génération nouvelle. Eh bien ! je me transporte dans ce temps, et je me fais d'avance le disciple de ce penseur inconnu, et, ainsi, dans cette situation, je ne suis plus un homme du passé, je suis un homme de l'avenir ; je contemple avec une paisible indifférence les nouveautés d'aujourd'hui qui demain seront des vieilleries. »

La prochaine livraison contiendra le compte rendu des premières leçons de MM. Alfred Maury et Lorquet.

L'enseignement philosophique vient de faire une perte sensible dans la personne de M. Emile Saisset.

M. Emile Saisset était né à Montpellier en 1814. Après de brillantes études, il entra à l'Ecole normale *supérieure*, et en sortit avec le titre d'agrégé de philosophie. En 1842 il fut nommé professeur suppléant d'Histoire de la philosophie à l'Ecole normale, et devint maître des Conférences en 1846 ; il remplaça M. Damiron à la Sorbonne en 1849 ; en 1853 il ouvrit au collége de France des cours complémentaires de philosophie grecque et latine. Le 7 février dernier il a été nommé membre de l'Académie des sciences morales et politiques dans la section de philosophie. Ses principaux ouvrages sont : La traduction des œuvres de Spinosa, un Manuel de philosophie et un Essai de philosophie religieuse couronné en 1860 par l'Académie française et par l'Académie des sciences morales. Sa mort laisse vacante à la Sorbonne, la Chaire de l'Histoire de la philosophie.

BIBLIOGRAPHIE.

La Grève de Samarez, poëme philosophique, par Pierre Leroux. (Les deux premiers volumes, librairie Dentu, au Palais-Royal.)

Un homme dont le nom se rattache à la rénovation philosophique qui s'opéra vers la fin de la Restauration, l'un des fondateurs de la *Revue encyclopédique* et de l'*Encyclopédie moderne*, M. Pierre Leroux, après douze années d'un silence auquel l'avaient forcé les rigueurs de l'exil, a signalé son retour en France par la publication d'un livre nouveau, fruit laborieux de longues et tristes méditations dans l'île de Jersey.

M. P. Leroux est du petit nombre des penseurs de notre époque dont les idées n'ont pas subi le contre-coup des événements; il est demeuré inébranlable et inflexible au milieu des agitations du dehors auxquelles il se trouva mêlé par entraînement plutôt que par goût.

La versatilité d'opinion n'est point louable, mais les événements portent avec eux des leçons dont il est sage de profiter, surtout lorsqu'on soutient un système philosophique et social présenté comme un progrès sur les systèmes antérieurs. Après trente ans de controverse et de luttes, M. P. Leroux en est encore à son *circulus* et à sa triade. Pendant que ses amis et collaborateurs ont suivi le mouvement général, et modifié leurs idées premières, il est resté, lui, seul avec lui-même, sans reculer, et aussi sans avancer. De là, cet isolement, ces accès de misanthropie, de haine et de désespoir, qu'on n'a pas le courage de reprocher au père de famille, mais qu'on a le droit de reprocher au philosophe. Dans la *Grève de Samarez*, l'auteur se plaint de toutes choses et de tout le monde. Il n'épargne pas même ses amis politiques, dont il a cependant partagé bravement l'exil : ce sont, pour lui, des utopistes. Il aime la poésie, et parsème son livre de nombreuses tirades, empruntées aux anciens et aux modernes, et les poètes pour lui ne sont que des rêveurs. Il adore la science et la cultive avec ardeur; et les plus savants de nos jours ne sont pour lui que des ignorants. Dans sa dédicace à Jean Reynaud, son meilleur ami, avec lequel il fut en désaccord sur la question de la vie future, il s'exprime en ces termes : « A la suite de l'astronomie, de la chi-

mie, de la physiologie, de la géologie et de toutes les sciences qui ont pris le pas sur la philosophie et sur la théologie, les hommes de notre temps qui se croient si éclairés, sont arrivés à une nuit noire... » M. P. Leroux croit, sans doute, avoir trouvé le vrai jour au moyen de son système théologico-humanitaire; mais, hélas! personne autre que lui n'y a vu goutte. Il n'est pas jusqu'à l'amour au sujet duquel il récuse tout le monde. « Les poëtes, dit-il, les romanciers, ne connaissent pas grand'chose à l'amour; les peintres, les sculpteurs encore moins : les philosophes, pas davantage... Prenez les œuvres du plus grand romancier de l'époque, et ce plus grand romancier, c'est une femme. Qu'y trouverez-vous? toujours le préambule de l'amour, jamais l'amour. L'auteur le cherche, et ne le rencontre pas. » (*Préface*, p. 155.) M. P. Leroux est-il bien sûr de l'avoir rencontré?

C'est au christianisme qu'il emprunte sa théologie et ses symboles, tout en faisant plier les dogmes traditionnels aux exigences de son système. « Le christianisme (je parle de la forme et non pas de l'essence) est évidemment la figure de la religion de l'avenir; il n'en est que la figure. Seulement, il ne faudrait pas que, la figure dissipée, le fond s'en allât aussi, et que rien ne restât. » (*Préface*, p. 176.)

Suivant lui, Jésus est l'incarnation divine de l'humanité considérée comme un être à la fois idéal et réel. « Jésus, formulé par saint Paul, n'est-il pas le nouvel Adam? N'est-il pas le corps dont nous sommes tous membres? « Quoique nous soyons plusieurs, « nous ne sommes tous néanmoins qu'un seul corps. » — Ainsi, nous sommes un seul corps : voilà une grande vérité à laquelle je me rattache de toute mon âme. »

Il disserte longuement sur l'Eucharistie, qu'il interprète comme la révélation du grand mystère de la vie, savoir : la renaissance au sein de l'humanité. On comprend alors son dédain superbe pour les travaux de l'exégèse moderne, lui qui s'incline avec respect, sinon avec une entière soumission, devant la tradition. « J'ai employé ma vie, dit-il, à vérifier toutes mes croyances par la tradition, et j'ai toujours trouvé que les idées devenaient plus claires à mesure que nous remontons vers leur source. » (*Id.*, p. 140.)

Il pense que la nature et la *grâce* se marieront un jour, et cela en arrachant de plus en plus le bandeau qui cache aux yeux des hommes la volonté de Dieu dans la nature, en d'autres termes,

les vraies lois de cette nature. Bien que cette question soit la grande préoccupation de l'auteur, elle tient fort peu de place dans son livre ; mille autres sujets y sont traités sans lien entre eux, et comme tirés au sort ; ce qui donne aux récits une grande variété et au dialogue beaucoup d'animation, mais empêche le lecteur de suivre le développement de l'idée principale.

A ces critiques près, *la Grève de Samarez* est un livre d'une lecture attachante, écrit dans un style tantôt familier, tantôt poétique, mais toujours pur et correct. Divisé en chapitres très-courts, à l'instar des *Mille et une Nuits*, il tient sans cesse le lecteur en haleine sans le fatiguer.

M. P. Leroux proteste contre l'idée d'écrire ses Mémoires, cependant, à propos de sa biographie, inventée par M. Jacquot (de Mirecourt), il se peint tout entier comme écrivain, comme philosophe, comme politique et comme père de famille ; et si, parfois, l'on est tenté de fermer le livre sur des boutades injustes contre des hommes honorables, en continuant sa lecture on les pardonne aisément, en faveur des tribulations nombreuses dont sa carrière a été semée et dont elle ne semble pas encore affranchie. Il est bien permis à un vieillard d'exhaler sa mauvaise humeur, lorsque sa vie a été une lutte perpétuelle sans triomphe, lorsqu'il a vu ses conceptions généreuses et philanthropiques échouer contre le dédain et la raillerie. M. P. Leroux a toujours été dominé par l'idée de progrès continu de l'homme et de la nature vers la perfection, à travers des formes changeantes. Cette noble préoccupation lui a souvent inspiré de belles pages et de bonnes pensées, et nous ne pouvons mieux terminer qu'en citant un passage qui exprime bien le fond moral de sa doctrine : « La société, c'est la famille humaine. Si la société est ainsi une famille et que nous le reconnaissions, à l'instant même une vertu particulière naît de cette reconnaissance, nous rend propre à nous aimer, à nous unir, à corriger les maux de notre état social, à nous perfectionner. »

Philosophie des lois au point de vue chrétien, par M. l'abbé Bautain. (Librairie Didier.)

Un signe manifeste de l'importance de la philosophie à notre époque, c'est de voir son nom invoqué par ses plus déclarés adversaires. Bien qu'il y ait au fond une arrière-pensée de mépris,

et dans la forme certains airs de dénigrement, c'est toujours une reconnaissance ou un témoignage non équivoque du grand rôle qu'elle a conquis dans les mœurs et dans les idées modernes.

Sous ce titre : *Philosophie des lois au point de vue chrétien*, M. l'abbé Bautain vient de publier un livre qui serait mieux intitulé *Théologie des lois*, puisqu'il fait remonter l'origine des institutions humaines, non pas à l'instinct social de l'homme faisant effort pour régler ses relations avec ses semblables, mais à une révélation primitive, éclairant sa conscience, et lui dictant en quelque sorte ses droits et ses devoirs.

Déjà on avait attribué à la révélation la première langue et la première industrie; on pouvait bien lui attribuer les premières lois. Or, toutes ces choses révélées devaient être, au commencement, marquées du sceau de la perfection divine; que leur manquait-il? Il leur manquait l'immutabilité, puisque dès les plus anciens temps, l'homme y aurait porté son libre arbitre au point de ne laisser aucune trace de cette origine. En effet, les débris qui nous restent des civilisations primitives, loin d'accuser une main divine, présentent tous les caractères des conceptions humaines, savoir : l'insuffisance, la variabilité et aussi la perfectibilité. Redoutable prérogative que cette liberté qui aurait fait perdre de bonne heure, à l'homme, un état de perfection auquel cependant il ne cesse d'aspirer de tous ses efforts comme de tous ses vœux! Aussi, les théologiens proclament-ils la nécessité de retourner au passé pour reconquérir des avantages que les philosophes, au contraire, placent dans l'avenir.

Cependant M. Bautain cherche parfois à concilier l'esprit chrétien avec l'esprit philosophique : il commence par déclarer que toute science de la nature ou de l'homme renferme une partie métaphysique qui recherche l'origine, la nature et la destination des choses, et qui doit être la source ou le principe de tous les développements scientifiques; c'est donc à la philosophie qu'il appartient d'en sonder les profondeurs.

Il définit la société : un composé d'hommes intelligents et libres, un corps organisé par l'exercice de la raison et de la volonté de ses membres. Le représentant du pouvoir n'est que le substitué du peuple qui lui abandonne l'usage de la souveraineté.

Tout cela s'accorde mal avec la doctrine de la déchéance qui obligerait l'homme, pour recouvrer son bonheur perdu, d'abdiquer entre les mains de l'Église une liberté dont il aurait si pré-

maturément fait un mauvais usage, et d'attendre d'elle seule les lois capables de régler sa conduite individuelle et sociale : car, selon M. Bautain, toute loi qui n'émane point de l'Église, manque d'autorité.

L'auteur traite l'histoire à la manière de Bossuet, en ramenant toutes les civilisations anciennes à celle des Hébreux. Peut-être que de nos jours, grâce à son esprit investigateur, Bossuet eût renoncé à cette méthode exclusive, en présence des grandes institutions de la Chine, de l'Inde, de l'Égypte que les monuments et l'érudition moderne ont fait surgir, comme par enchantement, de leurs ruines poudreuses.

Cette méthode a pour grand inconvénient d'amoindrir tous les peuples anciens au profit d'un seul, et de ravaler des hommes qui ont honoré l'humanité par des actes ou par des enseignements capables encore de nous servir de modèles. Comment peut-on reprocher sérieusement aux grands philosophes grecs de s'être livrés *aux folies de l'anthropomorphisme,* quand on a vu quelques-uns d'entre eux payer de la vie leur révolte contre le culte officiel, et leur dévouement à la loi du devoir?

La vraie philosophie appliquée à l'histoire consiste à restituer à chaque peuple, et à chaque personnage son caractère propre, son rôle particulier, en les jugeant non pas selon une croyance ou un système préconçu, mais selon les éternelles lois de la morale.

MÉLANGES.

Du délire partiel. — Au congrès médical qui s'est tenu à Rouen, le 1er octobre dernier, M. le docteur Delasiauve, le savant rédacteur du *Journal de médecine mentale*, a prononcé un discours sur un des plus importants sujets de pathologie concernant le délire partiel.

Après avoir passé rapidement en revue les différentes théories auxquelles les nomenclatures du délire ont donné lieu, M. Delasiauve dit que pour avoir quelque chance de faire avancer le problème, il faut soumettre à une étude comparative les fonctions normales et les déviations morbides. Il s'est donc placé sur le terrain de l'observation pour sonder dans leur intimité psycho-cérébrale les nombreux types qui passaient sous ses yeux à Bicêtre, et pour fixer leurs affinités ou leurs dissemblances.

Une distinction capitale a frappé d'abord son attention. Dans tout un ordre d'aliénations le principe du raisonnement est notoirement atteint. Dans un autre ordre, les déviations psychiques respectent l'intelligence. Le malade raisonne et agit d'une manière sensée en général; mais il a des sentiments exagérés, des perceptions fausses, des instincts dépravés.

L'opposition que M. Delasiauve avait constatée entre les faits et qui se retrouvait entre les conditions psychiques, lui apparut comme un trait de lumière. Les conséquences étaient directes si l'on supposait distinctes les deux faces du fonctionnement mental.

« L'exercice de la pensée, dit-il, le jeu des mobiles qui en provoquent ou en produisent les opérations, voilà ce qui tombe sous l'appréciation. Au-dessus est le monde des vagues hypothèses... Le caractère et le rôle des sentiments et des idées ont été mal compris. De là toutes les dissidences. L'idée d'abord est un produit dont la qualité n'implique point tel ou tel état correspondant de l'intelligence. Une étroite relation lie les sentiments et les idées. Celles-ci évoquent ceux-là, ceux-là se traduisent par celles-ci spontanément dans le cercle ou le rayonnement, plus ou moins variable, de leurs affinités et des conditions ambiantes. »

C'est l'observation pathologique qui a fourni à M. Delasiauve le principe de ces distinctions, et l'observation psychologique est venue le sanctionner à son tour.

Il explique les délires partiels au moyen d'une image ingé-

nieuse : figurons-nous un clavier. Une ou plusieurs notes sont altérées; on entendra toujours les mêmes sons faux si l'on ne touche qu'elles. Sait-on les éviter, le jeu pourra être régulier avec les cordes saines. La désharmonie se reproduira si, par accident, elles sont de nouveau mises en vibration.

Aussi, dans le traitement des délires partiels, les médecins ont-ils grand soin de ne jamais toucher aux cordes sensibles, c'est-à-dire aux côtés faibles de leurs malades; des délires ont souvent disparu entièrement par l'absence prolongée des occasions capables de les réveiller. Une question des plus graves se rattache aux délires partiels, c'est celle de la responsabilité des actes qu'on accomplit en cet état. Sur ce sujet, nous laisserons parler M. Delasiauve.

« Quant à l'imputabilité, la pseudo-monomanie fournit au juge et à l'expert un critérium sans lequel les problèmes équivoques ne sauraient recevoir une solution péremptoire. La raison apparente des inculpés dans les interrogatoires ou à l'audience, tel est l'écueil. Le magistrat ou accepte de confiance ou repousse les conclusions médicales. Il a peine à croire à l'insanité d'un homme qui donne publiquement des marques de lucidité. Mais il changerait assurément d'avis s'il lui était démontré que, précisément, la distraction de l'enquête et des débats s'oppose à la manifestation du trouble. On connait la rêverie. La pseudo-monomanie est une rêverie morbide. Tant que rien ne le dérange, le malade suit la pente de ses suggestions, parfois pénibles ou violentes, et prend des résolutions qu'il peut fatidiquement accomplir. Est-il détourné, rendu à la réalité par ce réveil, il ne divague plus, et s'il a à se défendre, par exemple, ou à la manière des simples criminels, quand il redoute les conséquences de ses actes, il fait valoir les preuves de son innocence et à défaut l'atténuation, ou, ce qui est le plus fréquent, il confesse avoir obéi à une aveugle impulsion dont l'appréciation lui échappe. Il suffit, d'ailleurs, que les magistrats soient informés de cette perspective pour qu'ils s'y placent d'eux-mêmes, car les données qui précèdent sont si claires et si faciles à soumettre, pour la vie normale, au contrôle de l'expérience personnelle, qu'elles ne sauraient à notre avis dépasser leur haute compétence.

» Un point épineux a été débattu avec passion. Dans l'aliénation partielle (monomanie) l'irresponsabilité doit-elle être absolue? Quelques-uns ont admis éventuellement des peines mitigées. La généralité a repoussé même ce tempérament. Pour nous, distinguant les méfaits issus du délire auxquels l'imputabilité ne saurait être appliquée, nous avons, quant aux autres, sous les plus grandes réserves, laissé aux experts et aux juges la libre appréciation des circonstances (t. I, p. 462 du journal). On s'est fort récrié contre cette concession qui menaçait, prétendait-on, d'affaiblir dans l'esprit des magistrats l'autorité du principe. Or, la folie diffuse tranche la difficulté dans notre sens de la manière la plus éclatante, puisque certains pseudo-monomanes, en dehors de leurs rêveries morbides, souvent fugitives et curables, peuvent,

sans conteste, exercer la vie sociale dans toute sa plénitude. Le danger serait dans le système contraire où, pour excuser ses clients les plus coupables, le défenseur n'aurait qu'à invoquer les moindres irrégularités mentales. Hormis cela, rien n'est à craindre. Semblables causes ne sont guère que des prévisions théoriques. Peu de fripons s'avisent de mettre leurs vols sur le compte de la folie. La vérité, ici comme partout ailleurs, est donc féconde en applications lumineuses. »

La morale rationaliste. — Il s'est fondé, à Genève, une société de rationalistes qui se réunit une fois par semaine, et délibère sur les plus graves questions de la philosophie. Elle a pour organe une revue hebdomadaire, *le Rationaliste,* qui semble avoir entrepris une véritable guerre d'extermination contre les croyances dogmatiques et les pratiques superstitieuses. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain, mais nous le suivrons sur celui des idées. *Le Rationaliste* fait un appel à tous les libres penseurs pour lui apporter de nouvelles doctrines à l'encontre des doctrines traditionnelles. Plusieurs y ont déjà répondu, entre autres M. Pecqueur qui, dans une série d'articles bien pensés et bien écrits, cherche à démontrer que la morale est une science, c'est-à-dire le produit du savoir, de la connaissance, de l'instruction, qui développent nos conceptions intuitives du bien et du juste. Voici un passage où l'opinion de l'auteur est parfaitement résumée :

« La morale a *son objet*: la nature de l'homme, et au besoin, par extension, celle de chaque espèce d'être : objet bien défini ou toujours susceptible de l'être par l'expérience. — *Elle a son but*: le bien de l'être (et de tout être), qui est le développement des virtualités constitutives de sa nature, laquelle est progressivement connue par une expérience progressive aussi. Pour fondement solide et immuable, et pour point de départ, *elle a ses principes*, qui sont les intuitions immédiates, absolues, à priori, rationnelles et sentimentales, du bien et du juste, de l'obligation, du devoir et du droit, ou la conscience morale. — *Elle a ses conditions préalables:* la conscience du libre arbitre et de la responsabilité. — *Elle a sa méthode*, qui est, quant à la certitude, parfaitement semblable ou identique à celle de toutes les sciences d'observation physique, à savoir, l'observation *indirecte* du contenu et des mouvements de l'âme par la mémoire ou le souvenir des faits de conscience, l'analyse, la description, etc. — Enfin, elle a d'ailleurs à son service, *comme auxiliaire indispensable*, les sciences *naturelles*, qui lui font connaître la nature des choses et des êtres divers, et par là, d'importants moyens pour la réalisation de leur bien ou de leur destination, en même temps que de celle de l'humanité. »

ENSEIGNEMENT.

ÉMILE SAISSET.

(COURS DE M. LÉVÊQUE, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

De dignes et justes hommages ont déjà été rendus à la mémoire d'Émile Saisset enlevé récemment à l'enseignement philosophique. Aux paroles éloquentes de ses collègues de l'Institut, se sont associées celles de ses collègues de la Faculté des lettres. M. Lévêque, professeur au collége de France, a voulu payer à son tour un tribut d'éloges à son prédécesseur et ami, et ces éloges ont été ratifiés par les applaudissements de son auditoire.

« Vous trouverez tout naturel, a-t-il dit, que mes premières paroles de cette année soient un souvenir pour l'homme qui a occupé avant moi cette même chaire avec tant d'autorité et d'éclat. Je ne vous répéterai pas les choses excellentes qu'on a dites sur sa tombe et dans les journaux, je ne pourrais que les affaiblir. Mais je puis du moins glaner après ces éloges consciencieux et vous dire comment j'avais compris un ou deux des caractères saillants de cette nature d'élite. Je laisse de côté mes sentiments personnels parce qu'ils m'ôteraient la force d'aller plus loin, je parlerai du philosophe afin d'avoir plus de courage.

« S'il est pour les âmes vraiment philosophiques une joie, une joie sérieuse, c'est que dans notre temps quelque ami, confrère, disciple ou maître qu'on puisse être, on se dit, dans notre école du moins, généralement la vérité : se dire la vérité, se critiquer mutuellement, lorsque l'esprit du temps y est si contraire, lorsqu'il est si difficile de tenir le milieu entre la faiblesse et la violence ; se respecter sans se flatter ; c'est la route moyenne et sûre où doit marcher le vrai philosophe. Or, est-il jamais personne qui remplissant fréquemment les fonctions de critique, ait été à la fois plus ferme, plus incorruptible et plus modéré que M. Émile Saisset?

« J'entends dire quelquefois que c'est une impiété de critiquer certains hommes parvenus au sommet de leur carrière et qui sont comme nos généraux : le mot est bien gros ; il n'y a pas de fétiches dans les régions de la pensée ; il n'y a que les hommes qui veulent sincèrement le progrès de la science et qui trouvent raisonnable qu'on le veuille même contre eux et malgré eux. N'est-

ce pas faire à un maître, à un ami la plus mortelle injure que de le croire incapable d'entendre la vérité, ou assez faible pour mettre son amour-propre au-dessus des intérêts de la science? Aussi, étais-je charmé quand je voyais ces critiques élégantes, fines et impitoyables à la fois qui, de quelque côté de l'opinion que se plaçât l'auteur, atteignaient toujours l'erreur sans jamais blesser l'homme. Sa critique a toujours été un modèle de discussion loyale et élevée; il a discuté tout le monde, ses amis, ses maîtres, ses adversaires; il a discuté les vivants et aussi les morts, et l'on peut dire que c'était une bonne fortune d'être honoré de sa critique.

« Voilà une des choses que je voulais ajouter à son éloge; mais il en est une autre qui a passé plus inaperçue parcequ'il n'a pu donner que le commencement de cette partie de son beau talent. Il était surtout critique et historien de la philosophie; son penchant le portait plutôt de ces deux côtés, mais il ne faut pas croire qu'il ne fût que cela. Il hésitait à affirmer parce qu'il avait une raison mûre, et parce que la longue expérience qu'il avait acquise des systèmes lui avait ôté des illusions et tout penchant à s'aventurer dans des chimères nouvelles.

« L'histoire de la philosophie, que quelques-uns redoutent, est cependant pour nous comme une vieillesse anticipée, comme une sauvegarde; elle nous fait connaître tous les piéges, tous les abîmes, tous les gouffres; elle nous montre les endroits où les plus puissants génies ont bronché, et ceux où ils sont tombés. Quand nous nous souvenons de ces chutes mémorables, quand nous nous rappelons ces grands mécomptes, des mécomptes tels que ceux de Plotin, de Spinoza, de Hegel pour n'annoncer que ceux-là, il n'est pas surprenant que nous ne soyons plus téméraires; nous avons peur de nous qui n'avons pas les ailes de ces aigles; nous avons peur de nous élever trop vite dans les nuages et de nous préparer ainsi une chute certaine et mortelle; nous aimons mieux la route de l'expérience où l'on peut aller plus loin peut-être avec moins de danger. Ceux d'entre vous qui connaissent le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, y ont peut-être lu deux articles excellents intitulés l'un les *Sens*, et l'autre la *Matière*, deux chefs-d'œuvre d'analyse. Là, M. Saisset a prouvé, comme dans certaines parties de son *Essai de philosophie religieuse*, que si la vie ne lui avait pas manqué, il aurait pu couronner son œuvre par quelque nouvelle doctrine; mon opinion est qu'il serait allé loin dans cette voie une fois qu'il aurait pu recueillir toutes les forces de son in-

telligence. Hélas! il a fait comme d'autres avant lui, comme Ozanam, comme Jouffroy, l'un et l'autre de mémoire vénérée, il a usé son corps par le travail de son esprit. A 49 ans il laisse une bibliothèque; il n'est pas étonnant que ce corps débile, que cette organisation exquise mais délicate se soit brisée dans ce labeur. Ce qu'il a dû consommer de force nerveuse dans les travaux qu'il a laissés, il est facile de le deviner; seulement comme il avait une de ces organisations qui ne résistent pas longtemps, il ne s'apercevait pas lui-même des ravages que faisait en lui ce travail, et peu à peu il a préparé cette ruine qui a pu paraître subite, tandis qu'elle était depuis longtemps amenée par l'excès de la méditation.

« Dans cette vie dont je viens d'esquisser rapidement quelques traits, comme un ami qui cherche à parler dignement de son ami, je crois qu'il y a pour nous des exemples à suivre : l'exemple de l'observateur, l'exemple de l'homme qui ne veut pas absolument renoncer ni au dogme de la personnalité humaine, ni au dogme de la personnalité divine, et l'exemple du critique qui frappe, mais qui respecte toujours. Il y a encore un autre exemple à démêler dans l'œuvre de Saisset, et c'est par là que je finirai.

« Je vous ai dit dans ma première leçon que le danger que nous courons aujourd'hui, c'est de revenir à l'esprit qui avait signalé les premiers temps de la philosophie grecque. Ne trouvez-vous pas que nous sommes à la fois bien vieux et bien jeunes, bien désabusés et bien sceptiques d'une part, bien crédules de l'autre? Pendant que nous refusons de croire à la nécessité d'une justice absolue qui assure une récompense à celui qui n'a pas été récompensé ici-bas; pendant que nous méconnaissons la lumière, nous affirmons l'absurde, sans sourciller, sans hésiter. Voilà qu'autour de nous des hommes sérieux, intelligents, graves, s'amusent, au sein même de ce siècle positif qui ne veut affirmer que ce qu'il voit, à interroger l'esprit d'une table, à lui faire écrire des pensées de Descartes, de Newton et de Mozart!

« Pourquoi un si grand nombre d'entre nous passent-ils tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et pourquoi se trouve-t-il chaque jour tant de dupes? C'est que l'esprit de méthode s'en va. Nous affirmons ou nous nions avant d'avoir examiné; ne voulant pas nous donner la peine de presser les affirmations qu'on nous propose, tout ce qu'on nous donne, s'il vient d'un certain côté, on le refuse; tout ce qu'on nous présente, s'il vient d'un certain autre côté, nous l'acceptons. Que devient au milieu de tout cela l'homme

libre? Que devient l'homme obligé par sa nature de choisir, non-seulement entre le bien et le mal, mais entre le vrai et le faux? Il disparaît, et il ne reste plus que nos erreurs et nos folies.

« Eh bien! celui que je regrette, et que vous regrettez avec moi, celui-là était un des hommes les plus propres à empêcher ces exagérations. Toutes les fois qu'on lui annonçait une nouveauté, de quelque genre qu'elle fût, fût-elle environnée de tout le rayonnement du talent et de la philosophie apparente, avec un sourire tranquille il attendait, puis il examinait et réduisait les erreurs en poussière, et n'en laissait rien que des débris. Et quand on sortait de là, n'eût-on pas été convaincu même par sa parole, on se sentait fortifié parce qu'on emportait avec soi l'instrument de l'intelligence libre, c'est-à-dire la méthode qui domine les affirmations d'autrui, les examine et les juge. Je crois, quant à moi, non par une affirmation pure et simple, non par une exaltation de l'imagination, mais par des raisons que j'ai souvent produites devant vous, et qui sont pour moi la vérité même, je crois qu'il a déjà reçu sa récompense. »

DE LA CONSTITUTION MORALE ET POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ ANTIQUE

COMPARÉE A LA SOCIÉTÉ MODERNE.

(COURS DE M. ALFRED MAURY, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

Après avoir examiné, l'année dernière, les changements qui se sont opérés dans la constitution de la famille, des individus, du pouvoir politique et social, et montré quelles transformations ont subies les relations des citoyens entre eux, et la position respective des différents membres de la société, M. Alfred Maury, dans le cours de cette année, se propose de faire voir, par l'étude des faits, ce qu'ont été réellement les hommes aux diverses époques de l'histoire, de rechercher si, en dépit des apparences de progrès, de changement, de décadence ou de rénovation, ils ne sont pas restés, au fond, toujours les mêmes, dans leurs qualités comme dans leurs défauts, dans leurs actes comme dans leurs idées; ou bien s'il y a eu un progrès parallèle, et si les hommes ont marché sinon d'un pas aussi rapide, au moins d'une marche aussi continue sur le terrain moral que sur le terrain politique.

Considérant d'abord l'homme dans ses rapports immédiats avec

ses semblables, il montrera ce qu'ont été, aux différentes époques de l'histoire, les relations des individus entre eux dans les affaires civiles et journalières; il recherchera si l'on trouve les mêmes sentiments de bienveillance, si ce qu'on appelle les bonnes mœurs a toujours été dans une condition analogue ; si la probité, si la sécurité, si la propriété ont été placées sous les mêmes sauvegardes ou ont couru les mêmes dangers, ou bien s'il y a eu réellement des changements profonds ; si la vertu a eu ses âges héroïques, ses périodes de décadence et de vieillesse ; si la vie de certains personnages peut suffire pour nous donner une idée de la société où ils vivaient, si enfin, nous devons toujours juger d'un peuple, d'un âge, d'un temps par les regrets, les plaintes et les déclamations des auteurs contemporains.

Mais l'homme n'est pas seulement membre d'une nation, citoyen d'un pays, il est en rapport avec les hommes de pays différents, avec d'autres nations. Les différentes nations constituent des sociétés arrivées à des échelons inégaux de l'échelle sociale, et ne sont pas placées toutes dans les mêmes conditions de lumière et de moralité quoiqu'elles existent à la même époque. Elles se trouvent quelquefois entre elles dans des rapports ou pacifiques, ou hostiles. Les rapports de peuple à peuple, les sentiments qui les ont animés les uns envers les autres, formeront le sujet de la deuxième partie de ce cours.

Dans la troisième partie, le professeur traitera des rapports qui ont existé entre les hommes d'une même société, dont les uns sont dépositaires de l'autorité, et dont les autres obéissent volontairement ou involontairement ; il jugera l'esprit des lois par la nature des peines et des châtiments. Ce sera encore un moyen de constater, aux différentes époques de l'histoire, les progrès et les changements qui ont pu s'opérer dans la moralité humaine.

Une quatrième division constituera la dernière partie du cours ; ce sera l'examen de ce qu'a été aux différentes époques la notion que l'homme s'est faite de ses devoirs, de sa nature, de sa position dans la société ; il s'agira de voir si l'on peut constater un progrès dans ce qu'on appelle l'homme moral, s'il a mieux compris sa dignité, ses devoirs, et s'il s'est fait, dans la pratique comme dans la théorie, une idée plus exacte et plus pure de son rôle.

En étudiant l'histoire de la société morale dans ses rapports avec la société politique, M. Maury trouvera l'occasion de vérifier ce qu'il a déjà établi pour l'étude des institutions politiques et des

transformations sociales, extérieures, savoir : que le progrès n'a pas été continu, et n'a pas marché parallèlement ; que si l'on prend l'ensemble de ce qui constitue la société morale, il y a eu une marche assez continue vers le bien, vers le meilleur, vers le plus juste, vers le plus noble, mais qu'on ne peut établir une succession indéfinie de progrès, et qu'il semble même, par la nature imparfaite de l'humanité, que certains avantages ne puissent être acquis qu'au détriment de certains autres.

C'est surtout par l'étude des peuples au point de vue moral et politique, qu'on peut voir ce qu'il y a de fondé dans cette plainte unanime qui se reproduit de nos jours, que les générations vont en se détériorant, que l'homme est plus méchant, qu'on a moins de probité. C'est une plainte de tous les siècles, et si elle était fondée les siècles passés, en remontant à quelques milliers d'année, auraient été des prodiges de vertu, des trésors de justice.

Cependant les faits se chargeront de dire si les moralistes les mieux intentionnés ont eu raison de lancer cet anathème perpétuel contre la corruption de leur siècle, et s'ils n'ont pas pris pour des vices et des crimes particuliers à la génération à laquelle ils appartenaient, ce qui était les vices et les crimes de l'humanité à tous les âges.

Il y a une autre école qui sans songer à ce qui tient à la nature essentielle et fondamentale de l'homme, à sa constitution morale autant qu'à sa constitution physique, croit que les institutions et les connaissances peuvent se perfectionner aussi bien que les mœurs, qu'il n'y a pas de différence entre les changements que peut accomplir une connaissance plus exacte des choses et les changements qui peuvent s'opérer dans le cœur humain ; ceux-là n'ont pas mis en doute que l'homme des siècles futurs ne dût être infiniment meilleur que l'homme des siècles passés, et ils ont rêvé une félicité presque sans limite, et un progrès indéfini. Ces idées là n'ont pas commencé avec Condorcet, elles étaient déjà en germe chez un grand économiste, Turgot, et elles ont été en quelque sorte ranimées par Saint-Simon. Mais après ces rêves de bonheur et de progrès, sont arrivés de tristes déceptions et des découragements ; quelques-uns de ceux qui avaient été les plus convaincus du progrès ont fini par désespérer de l'humanité.

Ainsi, pour s'être imaginé que dans l'homme tout est susceptible de changement et d'amélioration, pour avoir méconnu qu'il y a dans notre nature intellectuelle et morale certaines tendances d'où naissent certains défauts qui peuvent donner naissance à des vices et

à des crimes que tous les progrès du monde ne peuvent faire disparaître, on a oublié que même malgré tous les changements qui peuvent s'opérer dans les institutions, malgré la connaissance plus exacte des droits de chacun et une application plus juste des lois, malgré une éducation plus attentive donnée aux générations nouvelles, l'homme ne saurait échapper aux influences qui naissent tantôt du climat, tantôt d'une condition sociale particulière. On n'a pas tenu compte de ce qu'on peut appeler les causes nécessaires et physiologiques dans l'humanité, ni des difficultés que la société morale éprouve à se modifier. Voilà pourquoi il y a des hommes qui en sont revenus à la pensée que l'humanité est au fond immuable, qu'elle ne se modifie pas, que ses transformations ne sont que des apparences, que si nous changeons de nature morale, nous ne faisons que changer de défauts : que si nous sommes moins violents, nous devenons plus perfides, que si nous sommes moins brutaux, nous devenons plus astucieux, que si nous sommes moins brigands, nous devenons au fond plus voleurs. Voilà pourquoi la théorie du progrès, après avoir donné naissance à tant de théories et presqu'à une religion, a été à peu près désavouée par les uns, et placée par les autres dans la région des chimères.

C'est par l'étude même des faits, c'est par leur rapprochement que M. Maury veut se convaincre de la réalité du progrès, en bien définir le caractère, et en bien circonscrire l'étendue. C'est ainsi qu'il cherchera à constater quelle a été la situation morale de l'humanité à différentes époques, et s'attachera surtout à ces populations, à ces pays qui occupent la tête de l'humanité; car toutes les nations ne participent pas également au progrès, il y en a même qui ne paraissent pas y avoir encore participé, ou qui, après avoir pris part à ce qu'on pourrait appeler le banquet de la civilisation, ont fini par s'en retirer volontairement, ou par en être chassées. Ainsi, on entrevoit, en dehors de la grande humanité, une autre humanité, une humanité pauvre, déshéritée, misérable, oubliée, isolée, et à celle-là il est difficile, quant à présent, d'appliquer l'histoire de la civilisation. En sorte qu'on en est réduit pour faire l'histoire de la civilisation morale, à prendre seulement les populations les mieux partagées. Aussi là se trouve la pierre d'achopement de la théorie du progrès. Cela tient précisément à la difficulté qu'éprouve une société pour conquérir ce qu'on peut appeler le principe fondamental, le principe vital de la civilisation moderne, le principe de l'égalité.

L'égalité repose sur ce que tous les hommes ont les mêmes droits, les mêmes devoirs généraux, qu'il n'y a pas dans la société d'être inutile, que chacun y a sa place et son rôle. Tous les hommes, bien que doués de facultés inégales, sont, cependant, encore plus divers qu'inégaux; et depuis le plus humble ouvrier jusqu'à l'intelligence la plus sublime, tout le monde a son devoir, sa place utile dans la société, et doit y trouver une égale protection. Ce principe est celui même de la justice, car le mot de justice renferme l'idée de l'application des mêmes règles à tous les hommes.

Toutes les fois que les nations ou les hommes placés à des échelons inégaux de civilisation, sont entrés en rapport et en lutte, il en est résulté pour ceux qui étaient les mieux partagés une perte, un dommage, une déperdition de civilisation; tandis qu'au contraire les nations, les races, les classes les moins favorisées, ont profité de ces révolutions, de ces luttes et hérité de celles qu'elles dépouillaient en partie. C'est ce qui s'est passé lorsque l'invasion des peuples barbares, venant, à la suite d'autres invasions, fondre sur l'Europe, a mis ces peuples en état de jouir des bienfaits de la civilisation chrétienne; c'est ce qui s'est passé pendant la révolution française, alors que des classes déshéritées ou moins favorisées intellectuellement et moralement ont conquis des avantages que les partisans exclusifs de l'ancien régime voulaient leur refuser.

Qu'est-il arrivé ensuite? C'est qu'après une longue lutte, la civilisation a souffert; les barbares sont arrivés en Europe : la civilisation des Grecs et des Romains en a été profondément ébranlée; et aujourd'hui, quels sont les dangers que courent les peuples dont quelques-uns se croient à la tête de la civilisation? C'est que lorsque ces conflits se produisent entre des classes inégalement partagées, il résulte que ceux qui étaient déshérités obtiennent quelque chose; mais d'abord il y a des convulsions, de terribles combats, au milieu desquels le progrès disparaît; l'on s'imagine alors qu'on rétrograde. Ainsi, de nos jours une nation qui avait, la première, appliqué les principes et les théories politiques et philosophiques du XVIIIe siècle, nous fait assister à une lutte fratricide dans laquelle des hommes qui étaient hier frères, se livrent des combats sans merci; eh bien! quel a été le point de départ de cette lutte? C'est encore cette vieille question de l'inégalité, c'est l'esclavage. Et ailleurs, quand nous voyons deux peuples dont l'un, profitant de sa supériorité, écrase l'autre

qui se débat avec héroïsme, qu'y a-t-il là encore, si ce n'est la vieille question de l'inégalité?

L'histoire peut nous apprendre ce qu'ont été les générations passées; elle peut nous dire au moins d'une manière approximative ce que fut l'état moral de nos ancêtres, mais l'histoire ne saurait prévoir, et nous dire ce que sera l'avenir, surtout quand on se trouve en présence de conditions sinon toutes nouvelles, au moins infiniment plus favorables pour le progrès que n'a été l'existence de l'humanité pendant des siècles. Y a-t-il rien, en effet, qui puisse se comparer à aucune période de l'histoire, avec cette facilité de communications qui permet à toutes les lumières de se communiquer, à tous les principes de se répandre, à toutes les vertus d'agir sur la plus vaste échelle?. Y a-t-il eu jamais une époque où l'on ait étudié, même les questions morales et politiques, avec cette méthode scientifique et rigoureuse à laquelle nous devons de si rapides et de si étonnants progrès dans les sciences physiques et mathématiques? Y a-t-il, en un mot, aucune époque qui puisse se comparer à celle-ci, quand on voit, malgré tant de déceptions, quel progrès, même au point de vue des institutions morales, des mœurs et des sentiments de l'humanité, s'est accompli rien que depuis cinquante ans! Eh bien! quand on s'aperçoit qu'il y a là comme l'apparition de nouveaux moyens moraux presqu'aussi actifs et aussi rapides que les nouveaux moyens de locomotion et de la transmission de la pensée, alors on reconnaît qu'il est impossible de tirer exactement de l'histoire des siècles écoulés la formule de l'humanité tout entière. Sans doute l'histoire est une chose précieuse pour connaître les événements contemporains et futurs, mais il ne faut pas lui prêter une vertu qu'elle n'a pas, et prétendre que tout est dans tout et que l'avenir a toujours une explication facile dans le passé. Il y a des conditions si nouvelles, des moyens si puissants, des causes de transformation si profondes qu'on ne saurait affirmer que parce que l'humanité a marché d'un pas lent, parfois s'est arrêtée, quelquefois a rétrogradé, il en doive être nécessairement de même pour l'avenir.

Cependant l'histoire peut nous donner quelques indices précieux. Qu'est-ce qui fait son utilité et son importance? C'est qu'on peut, parfois, à l'aide de comparaisons, de recherches, de la connaissance des faits accomplis, pressentir des événements futurs. L'avenir nous inquiète et nous intéresse tellement que quelqu'imparfaites que soient les données que nous avons à notre disposi-

tion, nous ne pouvons nous empêcher de les réunir pour chercher, à l'aide de ces faibles documents, à nous élancer dans cet avenir et à en percer les profondeurs.

LES MOEURS PATRIARCALES.

M. Alfred Maury, voulant tracer le tableau des mœurs de l'humanité aux différentes époques de son développement, afin de découvrir s'il ne s'est pas opéré des changements moraux, soit en bien, soit en mal, devait s'occuper d'abord de la période la plus ancienne à laquelle on puisse remonter par des témoignages authentiques, et voir si ces témoignages représentent réellement les dispositions morales, les mœurs et les habitudes de ces temps reculés.

On entend tous les jours ces mots : c'est comme au temps des patriarches, — il a des mœurs patriarcales ! » Toutes les vertus étaient pratiquées à cet âge; toutes les satisfactions étaient comblées sans que le cœur fût envahi par de mauvais penchants. Il faut donc examiner cette époque pour savoir s'il n'y a pas là plus d'illusion que de réalité.

Or, le livre qui nous trace les mœurs patriarcales de la manière la plus complète, c'est la *Genèse*. La *Genèse* nous fait une peinture des Hébreux, des populations de la Palestine et des Arabes, à une époque très-éloignée. C'est l'humanité à son enfance prise sur le fait. Le témoignage de la *Genèse* est corroboré par les mœurs de populations qui ont, jusqu'à nos jours, continué à mener la même vie, à subsister d'après les mêmes principes. Les voyageurs qui ont parcouru l'intérieur de l'Arabie, qui ont pu étudier les Arabes du désert, ont été frappés de la parfaite conformité de ces mœurs, de cette existence avec ce que rapporte la Bible; ils ont retrouvé là les véritables frères des Hébreux.

Les populations de la Syrie, de l'Arabie, de la Palestine étaient distribuées en petites tribus ayant un chef regardé comme l'ancêtre de la tribu quoiqu'à la rigueur il ne le fût pas; c'était le père de la famille dominante. Autour de lui se groupaient des serviteurs, des esclaves achetés, des femmes et des concubines; de là la tribu. La tribu, en croissant, s'est divisée en plusieurs groupes ou tribus qui s'alliaient par le mariage et par d'autres nécessités de la vie.

La *Genèse* et les autres livres de la Bible qui se rattachent à cette époque, nous réprésentent ces tribus en luttes perpétuelles

les unes avec les autres. Ainsi, les hommes d'Abimélech se battent avec ceux d'Abraham pour la possession d'un puits dont Abraham se disait légitime propriétaire. Aujourd'hui encore, des tribus arabes de l'Afrique, qui vivent dans des conditions semblables à celles des anciens Hébreux, attachent la même importance à la possession d'un puits.

La probité consistait à ne pas voler ceux de sa tribu, mais tout ce qu'on volait aux tribus voisines était considéré comme une conquête légitime; c'est ce qui se passe encore chez différentes tribus arabes restées en dehors du mouvement de la civilisation. Si l'on voulait juger les tribus anciennes au point de vue de nos idées modernes, on ne pourrait pas leur reprocher de n'avoir pas eu des vertus qu'elles ne comprenaient pas; mais on peut toujours dire qu'elles ne valaient pas mieux que nous.

Les tribus de la Palestine étaient donc sans cesse en lutte armée les unes avec les autres pour se dépouiller. Les Israélites qui avaient conservé leurs traditions, se conduisirent de même, en entrant dans le pays de Canaan; ils commirent des horreurs qui ne sont pas présentées comme des actes coupables.

Les Hébreux croyaient qu'on avait le droit de ne pas observer les règles du droit des gens à l'égard des tribus voisines, comme à l'égard des nations ennemies, et ne se faisaient pas de scrupule d'en massacrer les habitants, de réduire les enfants en esclavage, d'enlever les femmes et de s'emparer du pays. Ce qu'on nous dit de la fraternité de ces peuples-là n'est donc pas vrai. La ruse et le mensonge, étant des armes de guerre, comme presque tous ceux qui entouraient ces peuplades étaient considérés comme des ennemis, on croyait pouvoir légitimement employer envers eux la ruse et le mensonge dans des circonstances que la morale aujourd'hui condamne; on les employait même, vis-à-vis de ses proches, comme une chose toute naturelle. Abraham, étant allé en Égypte, a peur du Pharaon; celui-ci, trouvant Sarah de son goût, la prend pour sa favorite sur la déclaration d'Abraham qu'elle est sa sœur. Ce mensonge fait obtenir au patriarche de riches présents et du bétail. Une autre fois, c'est Abimélech qui veut aussi avoir Sarah; celle-ci lui déclare elle-même qu'elle est la sœur d'Abraham, et devient également sa favorite. Le Pharaon et Abimélech, quand ils savent la vérité, en font de vifs reproches à Abraham, car ils se repentent d'avoir pris la femme d'autrui; mais Abraham trouve dans les présents qu'il en a reçus une compensation au sacrifice de

ce qu'on appelle aujourd'hui son honneur. Ainsi, ce saint homme, ce chef de tribu, environné du respect universel, rappelant ces saints Marabouts des populations sémitiques, laissait prendre sa femme sans rien dire, pourvu qu'on le laissât en sûreté et qu'on lui fît des présents.

La même aventure se renouvelle entre Abimélech et Rébecca, qui se fait passer aux yeux du roi pour la sœur d'Isaac. Il faut convenir aussi qu'Abraham et Isaac auraient couru des dangers s'ils en avaient agi autrement : l'histoire de David nous montre que souvent il était dangereux d'avoir une femme qui plaisait à un roi.

D'autres exemples prouvent que la ruse était dans les mœurs du temps. Le séjour de Jacob chez son beau-père Laban n'est qu'une succession de ruses perpétuelles. C'est à qui des deux trompera l'autre davantage. Jacob voulant épouser Rachel, fille de Laban, sert, pendant sept ans, son futur beau-père afin de l'obtenir. « Cela prouve, ajoute M. Maury, qu'on était très-fidèle à cette époque ; je ne sais pas s'il y aurait aujourd'hui beaucoup d'hommes qui serviraient sept ans pour obtenir une femme. »

Au bout de sept ans, Laban conduit nuitamment Lia, sa fille aînée, au lieu de Rachel, à la tente de Jacob, et Jacob l'épouse croyant épouser Rachel. Laban agissait en bon père de famille en voulant faire épouser l'aînée avant la cadette.

Jacob, au lieu de se fâcher, garde Lia et consent à servir sept autres années pour avoir Rachel. De son côté, Jacob trompe à son tour Laban ; lorsqu'il s'agit de partager des tributs, il invente un moyen pour avoir des brebis hâtives, tandis qu'il laisse à Laban des brebis tardives. A son départ, Rachel emporte des idoles et des amulettes appartenant à Laban, qui y tenait beaucoup comme des gages assurés de sa prospérité ; Laban court après les fuyards ; Rachel cache les amulettes dans le bagage de Jacob et s'asseoit dessus. Laban les réclame à Jacob, qui déclare n'avoir rien ; Rachel allègue une indisposition pour ne pas se déranger, et empêche ainsi toutes recherches.

« Est-ce là de la bonne foi, et agirait-on ainsi de nos jours? dit M. Maury. Je ne veux pas faire le procès à Jacob et à Laban, mais je veux montrer par là en prenant les faits, en les examinant de sang-froid, que sous ces formes patriarcales il se cachait des actes qui sont ni plus ni moins de la valeur de ceux que nous condamnons. »

Le petit complot qui s'organise entre Jacob et Rebecca, pour

tromper Isaac et lui faire donner sa bénédiction à Jacob au détriment d'Esaü, ce complot n'est nullement réprouvé. Ce sont là cependant des actes de tricherie qui prouvent qu'à cette époque il n'y avait pas cette simplicité de cœur, cette loyauté d'intention qu'on est si disposé à reporter à l'époque patriarcale.

Le professeur compare, ensuite, le sort de la femme chez les Arabes au sort de la femme chez les Hébreux. Tant qu'elle n'est pas mariée, elle jouit de la plus haute considération ; les jeunes filles sont respectées parce qu'elles sont des sources de richesse pour les parents. Une fois mariées, elles supportent les plus grandes fatigues; il y en a même qui sont chargées de garder les troupeaux, d'aller chercher de l'eau dans des outres et qui font boire les voyageurs, comme Rébecca fit boire l'envoyé d'Abraham.

Laban, dans le traité qu'il fait avec Jacob, stipule que ses filles ne seront pas maltraitées; cette précaution indique que les filles étaient souvent maltraitées. De leur côté, ces filles, Lia et Rachel se plaignent que leur père les a vendues à Jacob.

La polygamie n'était pas faite pour rendre les femmes heureuses en ménage. Abraham eut plusieurs femmes; Esaü également; Jacob en eut quatre; les épouses elles-mêmes présentaient leurs servantes à leurs maris pour en avoir des enfants qui devaient appartenir moins à la mère naturelle qu'à l'épouse en titre. Mais ce n'était pas seulement la pluralité des femmes qui produisait la discorde dans le ménage, et dans la tribu. Les enfants de différentes femmes ne se regardaient pas comme frères; de là des rivalités, des luttes funestes, des meurtres comme celui dont Joseph faillit être victime. Chez les Grecs, le nom de parricide n'était pas connu; mais l'idée de fraticide se montre de bonne heure chez les pasteurs.

Y a-t-il au sein de cette polygamie cette fidélité conjugale qui peut, au moins, racheter un caractère acariâtre et difficile, et faire oublier des accès de jalousie? Non. Ainsi, Ruben qui avait sauvé Joseph des mains de ses frères, se laisse aller avec une femme de son père à un acte que la loi et la morale condamnent, et cependant, il n'est point stigmatisé dans des termes qui révèlent un sentiment profond de moralité; l'acte est signalé sans réflexions. Certaines unions incestueuses étaient permises : Sarah était sœur d'Abraham, sœur de mère, ce qui n'était pas alors une véritable sœur.

D'autres faits montrent que la corruption des mœurs qu'on dit être l'apanage des civilisations où règnent la richesse, le luxe et l'oisiveté, remontait bien plus haut.

On sait à quel prix Thamar voulut réparer son honneur, parce que Juda ne l'avait pas donnée pour épouse à son second fils quand elle était veuve du premier. Son exemple atteste que déjà, à cette époque, il y avait des femmes qui trafiquaient de leur honneur en se livrant aux passants, comme cela se voit encore chez des tribus arabes. Les exemples de Sodome et de Gomorhe n'étaient pas des exceptions : La famille de Lot qui, seule, trouva grâce aux yeux de Jehovah, était-elle un modèle de vertu? On connaît l'aventure des filles de Lot.

Il faut conclure de tout cela que la vertu des anciens âges, de l'époque des patriarches n'était pas si grande que celle d'aujourd'hui.

On accuse les temps modernes de cupidité, d'avarice, de luxe. Il y a du luxe relatif pour tous les temps; le serviteur d'Abraham fait luire aux yeux de Rebecca des vases d'or et d'argent, des vêtements magnifiques; c'était bien là du luxe. Les bestiaux qu'on avait en grand nombre, les esclaves qu'on achetait étaient surtout destinés à montrer la puissance, et à faciliter les vices de celui qui les possédait : la Bible en fait sans cesse mention.

Il y avait cependant quelques vertus qu'on ne retrouve plus aujourd'hui parmi nous, et que les Arabes ont conservées, telle est l'hospitalité. Son observation est si grande chez les Arabes que l'homme même indigent ayant à peine quelques graines, les partage avec l'étranger qui vient lui demander un asile.

Cette vertu tenait autrefois à ce qu'on n'avait pas beaucoup de visiteurs; et alors les sacrifices qu'on faisait pour eux ne se renouvelaient pas souvent; c'était donc une vertu de circonstance et de passage, mais quelquefois exagérée. Ainsi, Lot la poussa jusqu'à offrir ses filles aux hommes qui voulaient s'emparer de deux jeunes gens auxquels il avait donné asile.

Tout compte fait, dit M. Maury, notre temps vaut bien ces temps-là. Que faut-il donc penser de cette époque dont on nous a tracé des tableaux inexacts? Que faut-il penser de ce genre pastoral qui a pris naissance dans l'idée que les pasteurs étaient des êtres occupés à roucouler leurs amours, en faisant paître doucement leurs troupeaux, tandis que les nomades se battent à qui aura le plus de bœufs? Cette fausse littérature pastorale qui a pris naissance en

Italie, qui a produit, entr'autres, les poésies de madame Deshoulières, tenait aux idées fort inexactes qu'on s'était faites des temps anciens. On s'est imaginé que les peuples pasteurs étaient des hommes pleins de douceur et de vertus. Les Arabes de l'Algérie nous en donnent un échantillon. Ces âges de vertu et de pureté ne se retrouvent pas plus chez les peuples nomades que dans la fabuleuse Arcadie.

DE LA CONNAISSANCE DE SOI-MÊME.

(COURS DE M. LORQUET, A LA SORBONNE.)

M. Lorquet a consacré sa première leçon au problème le plus ancien et le plus fameux sans doute de toute l'histoire de la philosophie, problème exprimé dans ces termes : *γνῶθι σεαυτόν*, connais-toi toi-même. Rien ne semble plus facile, quand on se rend compte du cours ordinaire de la pensée humaine ; rien n'est plus difficile, quand on s'y applique. La connaissance de soi-même est la clef de tout le reste : sans elle, on est condamné aux hypothèses, aux tourments, aux passions de l'intelligence qui sont parfois les pires de toutes; avec la connaissance de soi-même, il semble que tout s'applanit. Il faut donc se rendre compte de l'importance de ce grand problème dans la philosophie.

Quand on veut philosopher avec méthode, consulter les traditions et savoir quelles leçons donne l'expérience, on arrive à reconnaître que tout dépend de la connaissance de l'homme, et tout le monde répète l'oracle de Delphes, commenté par Socrate : *γνῶθι σεαυτόν*. Rien n'a été accueilli avec autant d'unanimité que ce précepte. Tout y conduit, et les travaux de l'esprit, depuis un siècle, tendent à nous apprendre à connaître l'homme. Le problème était plus difficile à résoudre du temps de Socrate qu'aujourd'hui, parce que la science était moins avancée en astronomie, en physiologie, en histoire, en économie. C'est un signe de notre temps que la philosophie, considérée comme étude de l'homme, est en relation plus étroite que jamais avec tout ce qui peut se nommer connaissance humaine, et que, d'autre part, les moyens accumulés presque à l'infini pour accroître nos connaissances, viennent comme d'eux-mêmes se réunir pour nous mettre en état de vérifier

la solution, s'il y en a une, du problème de la connaissance de soi-même.

C'est peu dire que ce soit le plus grand des problèmes, c'est peu dire que tout y conduise et y concoure, si l'on ne sait que, pour s'élever un peu au-dessus de la sphère de ce qu'on nomme les phénomènes, pour pénétrer jusqu'aux vérités qui ont de la grandeur et dont la connaissance peut former pour nous des principes, il faut d'abord nécessairement connaître l'homme, il faut que cet antique problème soit le point de départ, que ce soit un des deux principes qui dominent dans la philosophie depuis trois siècles. Car le premier principe : γνῶθι σεαυτόν, ne serait rien sans celui de Descartes : *Cogito, ergo sum*, je pense, donc je suis. Cela signifie que le fondement de la philosophie est dans l'affirmation de la pensée humaine.

Ainsi, connais-toi toi-même, voilà un précepte qui a un sens individuel, qui est vrai et bon pour chacun. Inscrit au fronton du temple de Delphes, il est clair que chacun de ceux qui venaient consulter l'oracle d'Apollon trouvait d'avance cette réponse : Ce que vous demandez, petit ou grand, homme ou peuple, vous pouvez le savoir. »

Mais il y a un autre problème sans la solution duquel c'est en vain qu'on cherche à se connaître suffisamment soi-même. En examinant bien les hommes, nous observons que cette solution, si juste en particulier, du problème γνῶθι σεαυτόν, n'est pas tout aussi lumineuse ni tout aussi praticable qu'on le croirait. En effet, malgré tous les efforts d'une bonne volonté soutenue et d'une conscience bien exercée, pour ceux qui font le mieux leur examen de conscience il est difficile de se connaître soi-même individuellement ; ni au physique ni au moral, nous ne sommes bons juges de nous-mêmes. En réalité, c'est presque toujours autrui qui peut nous connaître ; et si l'on ne parle que de cette connaissance personnelle, il faudrait que ce principe, pour être d'une utilité parfaite, fut ainsi exprimé : Connaissez-vous les uns les autres. Ce à quoi nous manquons souvent ; car les deux besaces sont toujours là : Ce qui nous empêche de nous connaître personnellement, c'est la besace de derrière ; ce qui nous empêche de bien connaître autrui, c'est la besace de devant.

Malgré tant de variétés et de différences, nous sommes tous semblables. Ce n'est pas seulement l'anthropologie qui démontrerait notre similitude, c'est surtout la conscience, la morale : c'est

l'ensemble des vérités sociales, morales, religieuses; c'est par là que nous apprenons à reconnaître en chacun de nous, quelles que soient les différences, notre semblable. Nous sommes tous semblables, parce que nous avons tous en nous la nature humaine, ce qui nous fait homme, et c'est cette nature humaine, c'est l'homme lui-même que nous voulons connaître, et c'est ce que le problème *γνῶθι σεαυτόν* explique; car, sans cette identité, tout ce qu'il y a de précieux dans le monde serait brisé. Il faut connaître l'homme; c'est au nom de l'homme que parlent Socrate et Descartes. Cette question-là est supérieure à toutes les questions individuelles; elle est vraiment universelle, parce qu'elle est au fond de nous tous. C'est l'homme lui-même, c'est l'homme universel que nous voulons connaître; c'est lui qui est en chacun de nous et qui se montre, heureusement pour nous, bien mieux à découvert dans ce concours et dans ce contraste de tous les efforts et de toutes les destinées; nous apprenons à le connaître en apprenant ce qu'il y a de plus élevé dans l'enseignement de l'histoire.

Quand on veut parler de l'homme, on accorde que ce n'est pas de chacun de nous qu'il est question; il faut savoir ce qu'est la nature de l'homme en général. Sans doute, nous différons tous, mais nous nous ressemblons aussi tous par notre nature. Il faudrait être fou ou ignorant à l'excès si l'on voulait contester qu'il y a eu, qu'il y a dans la nature humaine toujours diversité, contraste, opposition, flux et reflux; d'une autre part, il est impossible de contester que, dans les hommes, il n'y ait pas de traits communs, que cette diversité ne provient pas d'un certain principe stable et fixe! Est-ce qu'on peut créer ce qu'il y a de permanent et de véritablement un, de semblable au milieu de toutes ces variétés?

Que voit-on, le plus souvent, quand on étudie, de bonne foi, l'homme? On est plus frappé de la similitude que des dissemblances; et quand on répète si volontiers qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, de qui parle-t-on? Est-ce de la nature? Non, c'est de l'homme. Et quand l'histoire nous révèle ce qu'est cette nature humaine, quand nous voyons comment, en changeant de noms et de costumes, ce sont toujours les mêmes hommes qui ont vécu, senti, pensé et souffert, et qu'à deux mille ans de distance ce que disaient Homère et Sophocle peut se dire par Corneille et Voltaire, on arrive à répéter que l'homme est toujours le même et qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil.

Cet homme permanent et stable, toujours le même au fond, et qui revêt des costumes différents, sauf à reprendre les anciens, cet homme, quand on veut le connaître, effraye l'esprit du savant, parce qu'il a un caractère et presque un stigmate incroyable pour le naturaliste. Buffon a bien parlé de l'homme, mais souvent avec un effroi mal dissimulé; il a compris ce qu'il y a de prodigieux dans le sujet. Le naturaliste, en présence de la nature, n'a besoin que de recueillir les éléments divers, suivant des procédés bien connus, et arrive à enrichir la science de nouveaux faits. Lorsqu'on est dans un bois de sapin, par exemple, on apprend bientôt à connaître le bois de sapin, comme dans un champ de froment on apprend à connaître le froment. En est-il ainsi de l'homme? L'homme peut-il se rendre à lui-même le témoignage que telle est bien sa nature? Or, qui n'a pas parlé de ce que l'homme est réellement et de ce qu'il devrait être? Est-ce qu'on parle d'un contraste, quand il s'agit des arbres ou des animaux? Arrivés à leur point de développement, ils sont tels qu'ils doivent être. Il n'en est pas ainsi de l'homme; il est très-difficile de dire ce qu'il est. Diogène disait: « Où est-il l'homme? je ne le vois pas. »

L'homme est en chacun de nous; mais que voyons-nous sortir de là? C'est la montagne et la souris. La lanterne de Diogène fut allumée le jour où l'on comprit bien cette grande difficulté. Seulement chacun croyant avoir sa lanterne, voit l'homme à sa façon. En admettant que l'homme soit un phénomène, ce phénomène est de notre famille; il est en chacun de nous virtuellement, comme disait Aristote. Tout ce qui se produit dans notre humanité peut être déchu et dénaturé; mais la véritable nature est au fond de chacun de nous, elle peut se reconnaître à des signes certains, elle se fait entendre par des accents incontestables qui depuis longtemps ont une autorité souveraine dans le monde : c'est la conscience du genre humain.

Il est donc bien certain qu'en parlant de l'homme, qui est le même, universel et constant, nous parlons de ce que nous nommons la vraie nature de l'homme; et ceux qui nient le plus hardiment l'homme vrai, ne le nient que parce qu'ils en ont l'idée. La lanterne de Diogène ne contient que ce que nous demandons : la connaissance de la véritable nature humaine. Diogène prétendait, avec Socrate, connaître ce qu'il gémissait de ne pas trouver, et ce qu'il accusait ses semblables de ne pas lui montrer. Mais pourquoi cette lanterne dans les mains d'un homme qui a consacré

sa vie à montrer la vérité sous sa forme la plus simple et la plus nue ? C'est une inconséquence ; il était un peu fou. Il n'avait plus qu'un parti à prendre : c'était de monter avec sa lanterne sur un piédestal et de s'écrier : Me voici !

Le plus profond des moralistes, Pascal, disait bien : « La vraie nature de l'homme, son vrai bien, la vraie vertu,—et il ajoutait : et la vraie religion, — sont choses dont la connaissance est inséparable. » C'est l'axiome même des axiomes en philosophie. Il n'y a pas un esprit qui puisse contester un mot de cet axiome, si ce n'est ceux-ci : La vraie religion.

Nous pensons que la vraie nature de l'homme doit être vérifiée par tout ce qui nous honore et nous fortifie, comme par tout ce qui nous outrage. Ce problème doit donc pouvoir expliquer tout ce qui est humain sans exception ; il n'y a pas de limite où l'on puisse s'arrêter, et c'est après cette étude qu'il nous appartient de dire expressément et définitivement : *Nil humani à me alienum puto.*

BIBLIOGRAPHIE.

La Science de l'esprit, principes généraux de Philosophie pure et appliquée, par M. F. Huet. (2 vol. in-8°, librairie Chamerot, 1864).

Quand on emploie à de sérieuses études beaucoup de savoir, des loisirs et une position indépendante, on est dans les meilleures conditions pour obtenir d'importants résultats, car on peut suivre un plan déterminé de travail, concevoir et développer un système d'autant mieux coordonné que l'esprit s'y est appliqué constamment sans préoccupations extérieures. Ce caractère d'unité et de concordance se révèle au plus haut degré dans le livre de M. Huet : *La Science de l'Esprit.* Ce livre, fruit de vingt-cinq années d'études sur les principes généraux de la Philosophie, présente une doctrine complète, dont toutes les parties répondent à l'ensemble.

L'auteur s'est proposé de montrer dans l'esprit la réalité la plus haute, de renouveler le spiritualisme, et de réconcilier l'esprit moderne avec l'esprit chrétien. Il débute par une introduction, où sont examinées sommairement les questions physiques et physiologiques, qui s'agitent aujourd'hui dans le monde savant : l'activité de la matière, les forces de la nature, les fonctions de la vie physique chez l'animal et chez l'homme. C'est l'ordre scientifique adopté désormais pour les études philosophiques.

M. Huet signale dans chaque molécule de la matière, des forces inhérentes, qui se révèlent dans les effets de la cohésion et de l'affinité. L'attraction s'exerçant proportionnellement, non au volume, mais à la masse du corps, ne saurait être le résultat d'impulsions mécaniques ; il faut donc que l'Univers trouve en lui-même le principe de ses modifications, en sorte que la puissance divine ne serait pas motrice, mais seulement créatrice et conservatrice ; son action, improductrice des phénomènes physiques, ne tomberait point sous les sens.

En accordant aux molécules de la matière la force virtuelle et spontanée de cohésion, d'organisation, de transformation, il ne lui manque que d'être increée pour être la substance unique, éternelle et universelle. Le spiritualisme de M. Huet répugne à cette in-

conséquence, mais le panthéisme pourrait bien s'en faire un argument.

Quant aux molécules des corps organisés, il pense qu'elles sont douées de propriétés vitales, qu'elles vivent et s'impressionnent à divers degrés, mais il ne marque pas suffisamment le passage des corps inorganiques aux corps organiques; il semble en faire deux créations séparées et indépendantes.

En vertu du même principe, il établit l'indépendance originelle et absolue de l'existence de l'âme vis-à-vis de l'existence du corps, et il prétend que l'homme vivrait fort bien comme les animaux de la vie physique, sans l'aide de l'intelligence, oubliant que l'instinct est moins développé et moins infaillible chez l'homme que chez l'animal; celui-ci trouve ses moyens d'existence, l'homme est obligé d'inventer les siens. Il faut à l'homme des armes pour abattre et découper sa proie, des outils pour moudre le grain, du feu pour cuire ses aliments, des vêtements pour couvrir sa nudité, des maisons pour se garantir des intempéries, toutes choses qui lui sont indispensables et dont les animaux n'ont que faire. Or, l'invention est évidemment un fait d'intelligence humaine, par conséquent une opération de l'âme; donc, l'homme ne peut vivre même matériellement sans son âme.

Les peuples les plus sauvages ont une industrie, une langue et des usages, sinon des lois, dont le caractère variable et perfectible atteste une impulsion différente, née d'un organisme différent de celui des animaux. Il fallait préciser les rapports et les distinctions originaires entre l'instinct et l'intelligence; mais l'auteur, faisant entrer l'âme, en quelque sorte, tout d'une pièce, dans le corps humain, n'a pas bien tenu compte du degré d'intelligence et de sentiment dont certains animaux font preuve et qui semblent marquer la transition de l'animalité à l'humanité. Il ne suffisait pas d'indiquer la progression physique d'un régne à l'autre entre les espèces, depuis le zoophyte jusqu'à l'homme, il fallait démontrer pourquoi les facultés morales et intellectuelles présentent comme les autres les phénomènes de formation, de développement, de maturité et de décadence.

Arrivé au développement de son spiritualisme, M. Huet exprime fort bien l'état de la pensée repliée sur elle-même pour se contempler directement, se connaître et s'expliquer; c'est par cette connaissance de lui-même que l'être pensant et conscient devient libre et responsable de ses actes.

Les trois facultés fondamentales de l'âme : vouloir, connaître, aimer, sont pour lui symboliquement exprimées par la trinité chrétienne. Il cherche souvent à mettre sa doctrine en harmonie avec le christianisme, mais ses efforts mêmes à interpréter les dogmes traditionnels dans un sens philosophique trahissent le libre penseur plus que le croyant.

Ainsi, tandis que les théologiens font dépendre la vertu de la foi et des pratiques religieuses, M. Huet la fait sortir de la spiritualité : « Sans la conviction de la spiritualité, dit-il, il n'est point de science, il n'est point de vertu. » Cette doctrine est tout aussi exclusive que celle des théologiens, car elle exige des connaissances métaphysiques qui ne sont pas à la portée de tout le monde. Il nous semble, au contraire, que la science peut s'acquérir et la vertu se pratiquer partout où il y a les notions du juste et de l'injuste, du droit et du devoir; partout où il y a un enseignement.

L'auteur fait aussi de la connaissance de Dieu le privilége du plus petit nombre, en disant que si l'on parle au commun des hommes de la présence de Dieu dans leur pensée, ils n'y entententendent rien, que l'esprit divin au sein duquel leur propre esprit se meut et exerce sa puissance ne leur apparaît que comme un objet lointain, inaccessible.

Comment concilier la présence insensible de Dieu avec l'obligation de la reconnaître? Sous ce rapport la théologie serait plus satisfaisante que le spiritualisme; elle montre Dieu en puissance dans ses attributs, en parole dans les Écritures, en action dans les miracles, toutes manifestations plus ou moins directes en face desquelles celui qui veut croire n'a qu'à suivre une pente douce sans se torturer l'esprit, ni raisonner.

« Les grandes vérités philosophiques, dit M. Huet, l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, ne sauraient être le fruit de quelques arguments isolés confiés à la mémoire; elles ne brillent d'évidence que par la pensée qui, par de persévérants efforts, s'est affranchie de la domination des sens; quiconque n'a pas suffisamment réfléchi, reste au fond sensualiste et matérialiste (t. I, p. 260) » Ainsi, la croyance à l'immatérialité de l'âme et à l'existence de Dieu, présentée de tout temps comme inséparable de la bonne conduite de l'individu et de la société, serait néanmoins le résultat de méditations auxquelles il est donné à un petit nombre de personnes de se livrer; la grande majorité des hommes serait condamnée au sensualisme et au matérialisme.

M. Huet proclame l'indépendance essentielle et la spontanéité propre de l'âme; non-seulement il admet l'innéité des éléments sensibles, des instincts et des passions, mais encore celle des idées comme substance même de l'esprit; aussi repousse-t-il l'opinion de Condillac d'après laquelle l'esprit acquiert par des actes successifs la connaissance des idées d'être, d'unité, de qualité, etc.

Mais il soutient ensuite que les hommes se forment des opinions très-diverses de ces idées innées, et, par conséquent, les modifient dans leur application; alors quels avantages peuvent-elles offrir sur les idées acquises, du moment qu'elles ne sont pas plus que celles-ci immédiatement complètes, entières et invariables, du moment qu'elles sont soumises à l'ordre successif et changeant des conceptions humaines?

Après avoir traité de l'union de l'âme et du corps, de la vie active, volontaire, intellectuelle, de la mémoire, de la vie affective; tracé un tableau moral des différents âges, montré l'influence du tempérament, du régime et du climat, parlé trop brièvement du sommeil, des rêves, du somnambulisme naturel et artificiel, de l'aliénation mentale, l'auteur aborde les questions sociales et ici nous n'avons que des éloges à lui adresser. Il donne avec raison pour bases à la société le sentiment de la justice, l'amour de la famille et de la patrie.

On y trouve peu d'aperçus nouveaux, mais beaucoup d'idées libérales et progressives, de bonnes paroles en faveur du libre examen et de la perfectibilité. Il se déclare ennemi du dogmatisme et le regarde comme un grand obstacle au progrès : « Le dogmatisme, dit-il, affirme sans preuve, croit sans examen, opprime la raison, arrête les progrès de la science et mène au fanatisme comme le scepticisme mène à l'indifférence. »

Cependant pour justifier l'existence du mal en face de la toute-puissance et de la toute-bonté divine, M. Huet s'appuie sur le dogme de la déchéance, et conséquemment sur celui d'une perfection primitive. Dieu, suivant lui a permis le mal, mais ne l'a pas voulu.

Au point de vue de la justice humaine, celui qui pouvant empêcher une faute la laisse commettre devant lui, veut certainement qu'elle soit commise, et si la justice divine doit s'entendre d'une autre façon que la justice humaine, notre conscience ayant la notion de celle-ci ne peut raisonner selon une autre qu'elle n'a pas.

Saint Augustin, dont M. Huet s'autorise trop souvent, est plus explicite encore lorsqu'il dit : « Il ne faut pas douter que Dieu ne fasse bien, en permettant tout le mal qui se fait dans le monde. »

M. Huet tourne, mais ne résout pas les difficultés métaphysiques et morales que présente l'action providentielle dans ses rapports avec la liberté des créatures. Il est mieux à son aise pour traiter les questions de morale pure, marquer les différences essentielles des lois morales et des lois physiques, l'accord du devoir, du droit et de l'intérêt, l'union nécessaire de l'élément rationnel et de l'élément affectif de la moralité, les devoirs de la loi naturelle, ceux de la société, de la famille, etc.

Il divise l'histoire de l'humanité en trois âges : 1° âge primitif, celui de la perfection continue. — Que signifie ce dernier mot, puisque la primitive perfection a été interrompue, au point de ne laisser aucune trace? 2° âge de la chute, civilisation ancienne et païenne. — Cet âge déchu nous a cependant légué des chefs-d'œuvre d'art, de littérature et de philosophie. 3° âge de la réparation et du progrès, civilisation moderne ou chrétienne qui doit aboutir à une période de progrès continu. — Il faut espérer que, pour cette fois, la continuité ne sera pas un vain mot.

Citons, en terminant, la dernière phrase de la conclusion trop courte par laquelle M. Huet couronne son œuvre consciencieuse, elle résume en quelques mots sa doctrine et ses aspirations :

« La religion de l'esprit, le christianisme; la société de l'esprit, la démocratie universelle; et la science de l'esprit, le platonisme, triompheront ensemble. Alors, le progrès continu, qui manque encore au présent, qui manqua surtout au passé, luira enfin sur notre race consolée et sur des âges plus heureux. »

Crise des croyances, par M. Henri Carle, 1 vol. in-18 (librairie Cournol).

M. H. Carle est le vaillant promoteur d'une alliance universelle, d'une *Église du libre esprit*, dont le but est de réunir tous les hommes, sans acception de climats, de mœurs, de lois, de croyances, dans un sentiment religieux commun reposant sur ces deux principes généraux : 1° Il y a un Dieu, auteur de l'existence du monde et de tous les êtres qui le peuplent, principe intelligent de l'harmonie universelle; 2° l'être le plus noble que nous connaissions sur notre globe, c'est l'homme. Dans l'homme, trois attributs

attirent particulièrement l'attention : la raison, la liberté et l'amour.

De ces principes, l'auteur tire des conséquences morales et sociales auxquelles on ne saurait trop applaudir; mais il va plus loin : Il aspire à transformer la religion universelle en culte, et espère que lorsqu'un nombre suffisant d'adhésions aura été recueilli, on pourra obtenir de l'autorité, les droits accordés aux cultes reconnus par l'État. Or, pour un culte, il faut des temples; pour les temples, il faut des prêtres, puis un cérémonial, des fêtes, enfin tout l'accompagnement d'un culte officiel. La forme pourrait bien alors, comme il arrive toujours, dénaturer le fond. Nous aimerions mieux que M. Carle s'en tînt à l'apostolat moral, et qu'en adoptant pour point de départ le sentiment religieux, il continuât de faire appel à la raison de tous, de montrer le résultat des efforts de l'humanité dans le progrès, et l'évolution de chacun de nous vers un développement supérieur. Ce champ est assez vaste pour attirer la coopération de tous les hommes intelligents, il est assez fécond pour produire d'excellents fruits.

L'auteur constate avec raison que l'esprit moderne aspire, en toute chose, à l'unité, que tout se simplifie, tout se généralise à mesure que la civilisation grandit : « Oui ! nous le proclamons avec joie, dit-il, les intelligences les plus nobles et les plus élevées ne cessent d'annoncer que tous progrès appellent, pour couronnement, un progrès suprême : l'union des esprits et des cœurs dans le même idéal, de telle sorte que les hommes arrivent à comprendre qu'ils sont tous les enfants du même Dieu. »

MÉLANGES.

Modifications des Organes et des Instincts. — Dans une étude sur le matérialisme contemporain (*Revue des Deux-Mondes*, de décembre dernier), M. Paul Janet accuse les savants modernes de montrer de l'aversion pour les causes finales ; il croit que le désir de ne pas trouver de cause finale dans la nature peut amener des théories chimériques aussi bien que le désir opposé. M. Flourens a posé, sur ce sujet, un principe rationnel : « Il faut aller, non pas des causes finales aux faits, mais des faits aux causes finales. » M. Janet pense qu'une étude plus approfondie des organes et de leurs fonctions nous permettra peut-être un jour de démêler des causes réelles qui nous échappent encore, et nous dévoilera des effets naturels là où nous croyons voir la main d'une Providence.

Il faut reconnaître que les conditions extérieures agissent sur l'organisation et la modifient ; mais, quelque grande qu'on fasse la part aux actions extérieures, celles-ci ne peuvent déterminer la formation d'organes complexes. Quelle est la cause qui a lié tous les organes les uns aux autres, et a fait de l'être vivant « un système clos dont toutes les parties concourent à une action commune par une réaction réciproque ? »

Le vrai principe formateur de l'animalité, suivant Lamarck, c'est un principe distinct des milieux, et qui, abandonné à lui-même, produirait une série dans un ordré parfaitement gradué.

Il existe une progression réelle dans la composition de l'organisation des animaux que la cause modifiante n'a pu empêcher. Il n'y a pas eu de progression soutenue et régulière dans la distribution des races d'animaux, parce que la cause modifiante a fait varier presque partout celle que la nature eût régulièrement formée, si cette cause modifiante n'eût pas agi.

Lamarck pose en principe que le besoin produit les organes et que l'habitude les développe et les fortifie. M Janet combat cette hypothèse : « Nous voyons bien, dit-il, que l'exercice augmente les dimensions, la force, la facilité d'action d'un organe ; mais nous ne voyons pas qu'il les multiplie et en change la condition essen-

tielle. » Geoffroy Saint-Hilaire a soutenu que tous les organes ne sont au fond qu'un seul et même organe diversement développé; que, par conséquent, l'exercice et l'habitude ont pu produire successivement, quoique lentement, cette diversité de formes.

Il est démontré que le crâne est l'analogue des vertèbres, qu'il est lui-même une vertèbre élargie et développée. Ce n'est pas l'habitude qui a pu opérer une pareille métamorphose, puisque la volonté et l'habitude sont des effets du cerveau et non sa cause. Il vaut mieux considérer la moelle épinière comme un prolongement du cerveau, que le cerveau comme un épanouissement de la moelle épinière; car on trouve du cerveau dans l'animal qui n'a pas de moelle épinière.

Selon M. Darwin, les types primitifs disparaissent, les variétés extrêmes subsistent seules, et ces variétés, devenant de plus en plus dissemblables par le temps, sont appelées espèces, et finissent par perdre les traces de leur origine commune; tels sont le singe et l'homme. Les singes ne sont pas nos ancêtres, mais nos cousins germains.

Si c'est par l'accumulation de caractères nouveaux dans des séries toujours divergentes que les espèces se sont produites, il s'ensuivrait qu'une nature aveugle aurait atteint par la rencontre des circonstances le même résultat qu'obtient l'homme par une industrie réfléchie et calculée.

M. Janet regarde comme impossible qu'un animal ayant subi des modifications accidentelles, aille précisément découvrir dans son espèce un autre individu atteint de la même modification, parce que cette modification, étant accidentelle et individuelle à l'origine, doit être rare, et que, par conséquent, il y a peu de chance que deux individus, modifiés de même, se rencontrent et s'unissent : « Ce n'est, dit-il, qu'à la condition d'une rencontre constante entre deux facteurs semblables que la variété se produit; autrement, déviant à chaque nouveau couple, ces modifications n'auront aucun caractère constant, et le type de l'espèce restera seul identique. »

M. Darwin distingue deux sortes d'élection artificielle : l'une méthodique et l'autre inconsciente. M. Janet ne conteste pas le principe de l'élection naturelle et celui de la concurrence vitale; mais ces deux lois lui semblent agir beaucoup plus dans le sens de la conservation de l'espèce que dans le sens de sa modification. L'élection naturelle, selon lui, doit avoir pour effet, dans un milieu

toujours le même, de maintenir le type de l'espèce, de l'empêcher de s'altérer, et non de le modifier.

Le principe de l'élection naturelle agit-il d'une manière plus puissante lorsque le milieu lui-même est changé, lorsque les conditions extérieures viennent à varier? Dans ce cas, il faudrait admettre que ces modifications se rencontrent en même temps dans le même lieu entre plusieurs individus de sexe différent, autrement nulle espèce nouvelle ne pourrait se former. Il faudrait encore supposer que chaque espèce animale a eu pour origine la rencontre d'une modification accidentelle, avec un changement de milieu.

Si un organe capital subit une modification importante, il est nécessaire, pour que l'équilibre subsiste, que tous les autres organes essentiels soient modifiés de la même manière.

Appliquant son système à l'instinct, M. Darwin pense que toute modification dans les habitudes d'une espèce peut être avantageuse tout aussi bien qu'une modification d'organes. Donc, quand une modification instinctive se sera produite dans une espèce, elle tendra à se perpétuer, et constituera la supériorité de celle-ci vis-à-vis des autres espèces.

M. Janet établit la différence entre une modification d'organe et une modification d'instinct. La première dure toute la vie et peut se transmettre. La modification d'instinct est une action particulière; comment pourrait-elle se transmettre? « Aucun principe, dit-il, ni l'action des milieux, ni l'habitude, ni l'élection naturelle ne peuvent expliquer les appropriations organiques sans l'intervention du principe de finalité. » L'élection naturelle non guidée à l'avance par une volonté prévoyante lui paraît incompréhensible; mais l'élection naturelle, guidée par cette volonté, dirigée vers un but précis par des lois intentionnelles, peut bien être le moyen que la nature a choisi pour passer d'un degré de l'être à un autre, d'une forme à une autre, pour perfectionner la vie dans l'univers et s'élever par un degré continu de la monade à l'humanité.

Du rêve, du somnambulisme naturel et du somnambulisme artificiel. — M. Adolphe Garnier a récemment communiqué à l'Académie des sciences morales et politiques un travail intéressant sur le sommeil, le rêve et le somnambulisme. Suivant lui, lorsqu'il y a disparition de la perception et de la conception, le som-

meil est complet, mais si la conception subsiste, il y a rêve. Plusieurs physiologistes, entre autres M. Lélut, pensent qu'il y a toujours rêve, parce que l'activité du cerveau ne cesse jamais. Quoi qu'il en soit, M. Garnier remarque dans l'état de rêve, comme caractère spécifique, une série de conceptions très-vives, très-faciles, très-abondantes, s'enchaînant l'une à l'autre avec une extrême rapidité; mais cet enchaînement rapide ne s'accomplit que par l'action de la loi ordinaire de l'association des idées comme à l'état de veille. La différence c'est que dans le sommeil ces conceptions usurpent la place de la perception absente, tout en nous paraissant des perceptions véritables.

Il reconnaît dans le somnambulisme naturel tous les éléments du rêve ordinaire, avec un plus haut degré d'intensité et avec une certaine perception. La faculté motrice s'y déploie avec plus de force que dans l'état de veille; le somnambule entend distinctement ce qu'on lui dit, et y répond à propos. Il voit très-nettement certaines choses, tandis qu'il est aveugle pour tout le reste.

Il ne reste au somnambule éveillé aucun souvenir des pensées qui l'ont occupé; son état serait donc analogue à celui du sommeil profond, inconscient, tandis que le rêveur ordinaire peut conserver quelques souvenirs de son rêve.

Le somnambulisme artificiel diffère du naturel en ce qu'il n'a pas besoin d'être précédé du sommeil; on le contracte volontairement, dit M. Garnier, en cédant à un effort de l'imagination. Si le savant professeur avait assisté à des séances de somnambulisme, il aurait vu souvent des personnes subir à leur insu l'effet des passes du magnétiseur opérées derrière elles ou adressées à un autre sujet; c'est un fait incontestable et très vérifiable qui démontre contrairement à son opinion que le magnétisme animal n'est pas étranger au somnambulisme. A ses yeux, tous les effets du somnambulisme sont dus à l'imagination, à la foi dans l'opération et surtout dans l'opérateur, et à la contagion de l'exemple. Les physiologistes ne seront pas tous de cet avis.

Du mysticisme. — M. Franck a présenté à la même Académie un mémoire dont la 1re partie est un exposé des doctrines mystiques de Martinez Pasqualis et de leur influence sur saint Martin; et à ce sujet, il déclare que le mysticisme est à la religion ce que l'amour libre est à l'amour réglé par le mariage; le distinguant ensuite de la philosophie, il ajoute que le mysticisme est la pas-

sion qui ne résiste pas, tandis que la philosophie c'est la raison dans la pleine possession d'elle-même. Il veut qu'on aille chercher et découvrir dans les profondeurs de l'âme humaine les traces du mysticisme ; car il se produit chez tous les peuples sous l'empire des croyances et des civilisations les plus opposées, et principalement aux époques de révolutions, quand toutes les idées et toutes les croyances sont mises en question.

Congrès des déistes rationalistes. — Un journal qui renferme beaucoup de bonnes choses en peu de pages, ayant pour objet la science du développement harmonique de l'homme, par l'éducation rationnelle; enseignant la pratique des devoirs corrélatifs aux droits, sanctionnés par la religion naturelle, universelle et positive, le *Journal des Initiés* de M. Riche-Gardon vient de proposer un congrès de déistes rationalistes, où chacun pourra présenter sa profession de foi religieuse. Nous croyons que le titre de *Congrès religieux universel* conviendrait mieux, parce qu'il exclut tout esprit de secte. On soutient que le déisme représentant la pensée religieuse la plus universelle ne peut avoir un caractère sectaire. Mais le déisme s'entend de plusieurs façons : s'agit-il du déisme avec révélations surnaturelles, ou du déisme sans révélations? S'agit-il d'une personnalité divine, entièrement distincte du monde qu'elle a créé et qu'elle gouverne? S'agit-il, au contraire, d'une âme universelle, mêlée à tout, étant tout, s'affirmant de toute éternité par des manifestations à l'infini? Voilà ce qu'il fallait bien déterminer puisqu'on veut que les déistes rationalistes soient seuls convoqués à ce congrès ; autrement on risque de se heurter à l'équivoque, comme a fait M. Henri Disdier. M. Disdier, dans sa profession de foi déiste, déclare que la cause première du monde et des êtres qui s'y trouvent est une cause consciente, intelligente, volontaire et puissante, c'est-à-dire forcément un être moral, personnel et raisonnable, et cela soit qu'on l'appelle Dieu, soit qu'on la tienne pour *la force de la nature* ou *des choses existantes*, soit qu'on la considère comme le *destin* ou la *loi* qui régit tout.

Cette déclaration ne peut-elle être interprétée soit dans le sens du déisme pur, soit dans le sens du panthéisme, soit dans le sens du fatalisme? M. Disdier protesterait sans doute contre ces deux dernières interprétations ; mais ne sont-elles pas permises, et n'en résulte-t-il pas la nécessité d'une définition bien claire, ou, ce qui vaut mieux, à notre avis, la nécessité d'un appel à tous les pen-

seurs, quelles que soient leurs opinions philosophiques et religieuses? Un concile de philosophes ne doit pas ressembler à un concile de théologiens.

De la responsabilité partielle dans la folie. — La Société médico-psychologique pose et discute des questions de physiologie d'une haute gravité, car elles sont toutes relatives aux rapports du physique et du moral, aux influences que l'état sain ou morbide des organes exerce sur l'intelligence et la moralité de l'homme; c'est dire qu'elles doivent intéresser particulièrement nos lecteurs; aussi les tiendrons-nous au courant des discussions qu'elles soulèvent, et dont le *Journal de Médecine mentale*, de M. Delasiauve, contient une fidèle analyse. Il suffit de nommer quelques-uns des savants qui y prennent part pour en montrer l'importance : ce sont MM. Alfred Maury, Paul Janet, Legrand du Saulle, Dally, Jules Falret, Brierre de Boismont, Delasiauve, etc.

La société médico-psychologique se place quelquefois en face des questions légales; celles de la responsabilité dans la folie a donné lieu récemment à une intéressante controverse.

M. Legrand du Saulle reconnaît trois degrés de l'activité humaine auxquels se mesure la responsabilité. On la dit *instinctive* ou *fatale, spontanée, réfléchie*, selon que la sensibilité y préside exclusivement, qu'elle résulte d'une réaction soudaine et peu éclairée, ou qu'elle a sa source dans une préférence sciemment volontaire. De là, la non imputabilité, l'imputabilité avec culpabilité moindre, l'imputabilité avec culpabilité entière.

Relativement à l'hystérie, il pense que le bénéfice de l'art. 64 du Code pénal n'est applicable qu'aux hystériques dont la constitution essentiellement et héréditairement névropathique s'est révélée de bonne heure, par un arrêt de développement intellectuel, par des aberrations mentales et des convulsions.

Quant aux épileptiques, on ne saurait les exonérer de toute responsabilité; car beaucoup de ces malades participent intelligemment à la vie sociale, et ceux qu'on qualifie d'aliénés ont des intervalles lucides; mais M. Legrand du Saulle se déclare en faveur d'une atténuation à leur responsabilité. Il n'est pas si accommodant à l'endroit de l'ivresse. Sans doute, l'ivresse est un état auquel l'individu s'abandonne librement, mais les actes qu'elle provoque ne sont ni volontaires, ni libres, aussi les juges se mon-

trent-ils fort indulgents à leur égard. C'est donc l'ivresse elle-même qu'il faut, avant tout, réprimer.

M. Legrand du Saulle pense que la ligne séparative entre la raison et la folie n'est point impossible à fixer. « L'homme, dit-il, commence à être malade lorsqu'il vient à différer de lui-même. » Sont-ils fous ou criminels ces êtres au système nerveux affaissé par l'incurie, la perversité ou la débauche ? Ce sont des cas mixtes auxquels il voudrait l'application de moyens mixtes de répression.

Il repousse la solidarité des facultés avec les conséquences qu'on en tire. Le délire est parfois assez limité pour que l'intelligence paraisse saine, tant que l'attention n'est pas dirigée vers le point sur lequel on extravague. Il voudrait, comme M. Brierre de Boismont l'a proposé, un établissement central, ou des quartiers spéciaux dans nos asiles, pour recevoir les fous mixtes et les aliénés vagabonds. Car en prison, ils se pervertissent au contact des malfaiteurs, et dans les maisons d'aliénés ils souffrent d'une assimilation injuste. L'Angleterre possède une maison d'aliénés criminels.

Selon M. J. Falret, il est impossible de déterminer exactement la sphère dans laquelle s'exerce le délire. On ne saurait fragmenter l'âme, c'est-à-dire la personnalité, le libre arbitre, par conséquent la responsabilité. L'unique moyen d'éviter les tergiversations et d'assurer une jurisprudence uniforme est de tracer une démarcation nette entre la santé qui rend responsable et la maladie d'où découle l'irresponsabilité. Ainsi, les aliénés raisonnants, soumis dans leurs actes à un invincible automatisme, ne sont peut-être pas libres. Les monomanes sont différents d'eux-mêmes selon le moment et les paroxysmes. Les maniaques, dans certaines périodes, savent assez ce qu'ils font pour s'arrêter sous le coup de l'intimidation, en sorte qu'il est difficile d'avoir la preuve indubitable de l'irrésistibilité absolue de leurs paroles et de leurs actes. M. Falret veut que le médecin observe le malade, scrute l'origine et la filiation des faits présents dans les antécédents, héréditaires ou morbides, et en prévoie les conséquences. Il découvrira ainsi une foule de particularités qui, rapprochées de semblables incidents dans les cas analogues, répandront sur les problèmes à résoudre la plus éclatante clarté. A cette épreuve, suivant M. Falret, ne résisteraient ni la monomanie, ni la responsabilité partielle; le médecin, en outre, demeurerait inexpugnable dans sa compétence.

(La suite à une prochaine livraison.)

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

ENSEIGNEMENT.

DE LA DISTINCTION ET DES RAPPORTS DE L'AME ET DU CORPS.

(COURS DE M. P. JANET, A LA SORBONNE.)

Après avoir essayé d'établir que la science actuelle a le droit de poser et de traiter la question de l'âme, que c'est par un scrupule excessif que Jouffroy, dans sa préface célèbre des *Esquisses de Philosophie morale* de Dugald-Stewart, avait considéré le problème de l'âme comme prématuré, tandis que la science se doit à elle-même de traiter cette question et de la poursuivre aussi loin que possible, M. Janet se propose de résumer l'historique de cette question, en choisissant dans l'histoire de la philosophie les faits essentiels qui en caractérisent le développement, les phases par lesquelles elle a passé, et enfin la situation actuelle de la science sur le problème de l'âme.

Ne voulant point remonter jusqu'aux premières écoles de la Grèce pour voir ce qu'elles ont pensé de l'âme, le professeur arrive tout d'abord au philosophe qui lui paraît avoir le premier marqué d'une manière éminente sa pensée dans la solution de ce problème, à Platon; car c'est le premier qui ait distingué radicalement l'âme du corps. Pour lui, l'âme est dans le corps comme dans une prison; elle est tombée du ciel dans un corps terrestre; et la mission du philosophe dans cette vie est de s'affranchir du corps, et en conséquence de s'exercer à mourir. Il est difficile de pousser aussi loin le principe de la séparation.

Quelles raisons donne-t-il pour établir cette distinction? Il tire la première de la pensée et la deuxième de la volonté. L'âme est distincte du corps, car c'est elle seule qui est capable de penser; le corps est incapable d'autre chose que de sensations; or la sensation est profondément distincte de la pensée; la sensation est obscure, confuse, contradictoire, variable, mobile; la pensée, au contraire, est éternelle, immobile, toujours la même. L'objet

de la pensée, c'est la vérité, la vérité une, éternelle, et l'âme, en communiquant avec elle, montre qu'elle est de la même nature et de la même essence qu'elle, et que, par conséquent, elle est quelque chose d'infiniment supérieur au corps; elle est semblable à ce qui est immortel, tandis que le corps est semblable à ce qui est mortel. Aussi, lorsque l'âme veut connaître la vérité, ce n'est pas par le moyen de la vue, de l'ouïe, de tous les sens; c'est par le moyen de la pensée qu'elle procède. Si elle se laisse entraîner par la sensation, elle ne voit plus, ne comprend plus; elle est poussée dans le désordre comme un homme ivre; au contraire, lorsqu'elle considère la vérité en elle-même, par elle-même, elle arrive à la connaître.

Platon a établi ce point célèbre et important que la pensée a besoin d'un point central. Il montre que si les idées générales de nombre, d'essence, d'égalité, d'inégalité, n'étaient pas conçues par un sujet un, il ne pourrait pas y avoir de pensée. L'âme est encore démontrée par sa puissance sur le corps. Le corps obéit à l'âme, et il est de son essence de servir l'âme, comme il est de l'essence de l'âme de gouverner, de commander le corps; or, celui qui se sert est distinct de l'instrument dont il se sert, comme l'ouvrier est distinct de l'outil qu'il manie.

Tels sont les deux arguments essentiels de Platon; et la philosophie spiritualiste les a toujours fait valoir pour distinguer l'âme du corps. Il a parfaitement compris et, le premier, exposé dans toute sa force la plus sérieuse objection que l'école sceptique oppose à l'existence de l'âme, c'est celle de l'harmonie.

Suivant l'école sceptique ou matérialiste, l'âme ne serait pas autre chose que la résultante de tous les organes du corps, organes réunis dans un certain système, suivant un certain plan, convergeant vers une action commune. Cette action commune qui résulte de toutes les actions divisées est ce qu'on appelle l'âme. Platon, en exposant cette objection, se demande si l'âme ne serait pas au corps ce que l'harmonie est à la lyre: L'harmonie dans la lyre, dit-il, est une chose divine et immortelle; de même la pensée dans l'âme est quelque chose de divin et d'immortel. Dans le corps viennent se réunir harmonieusement le chaud et le froid, le sec et l'humide, et lorsque tous ces éléments sont dans un juste équilibre, il en résulte quelque chose de divin et d'admirable que nous appelons la vie ou la pensée; eh bien! que cet équilibre soit détruit et l'âme s'évanouira, que la lyre soit brisée, plus d'har-

monie. » A cela Socrate répond que l'âme ne peut être comme l'harmonie, parce que celle-ci dépend des éléments dont elle est composée, parce qu'elle est une conséquence, un résultat, et que tels sont les éléments qui composent la lyre. L'harmonie ne commande pas à la lyre, tandis que si l'âme ne dépend pas du corps, elle lui commande. C'est donc par la considération de la puissance impérative de l'âme sur le corps que Platon essaye de répondre à l'objection de l'harmonie.

Franchissant le grand espace qui sépare la philosophie grecque de la philosophie moderne, M. Janet arrive, sans transition, à Descartes, qui a reproduit les mêmes vues de Platon sous un aspect nouveau, et dont la doctrine se résume dans cet axiome célèbre : « Je pense, donc je suis. »

Descartes se demande quelles sont les choses dont l'homme peut douter, et quelles sont celles dont il est absolument impossible de douter; parmi les premières, il place l'existence des corps; il donne pour raison que dans l'état de sommeil nous croyons à l'existence de certains corps qui n'existent réellement pas, nous croyons entendre des voix qui ne sont que dans notre imagination, toucher des objets extérieurs qui sont des sensations intellectuelles. Dans l'état de folie et d'hallucination, même erreur des sens. Il suffit que de telles raisons existent pour autoriser un métaphysicien à dire que l'on conçoit la non-existence des corps : « Si je n'existais pas, dit Descartes, je ne pourrais pas rêver ni penser, par conséquent il y a quelqu'un qui pense et qui nécessairement existe quand même le corps n'existerait pas... Je puis concevoir que mon corps n'existe pas, et je ne puis concevoir que je n'existe pas; je ne puis pas supprimer l'existence du moi qui pense, et je puis par la pensée supprimer l'existence de mon propre corps. Je ne suis donc pas ce corps, car je ne pourrais pas concevoir un instant qu'il n'est pas. »

Il cherche ensuite quel est le caractère essentiel, fondamental, des deux substances qu'il vient de distinguer, et il trouve que ce qui caractérise tout corps et ce à quoi se ramène tout ce que nous pouvons en concevoir, c'est l'étendue, conception claire et distincte. Si, maintenant, nous nous demandons ce qui dans l'âme correspond à l'étendue dans le corps, nous disons : c'est la pensée. Par conséquent, les deux caractères essentiels et constitutifs de l'âme et du corps sont, d'une part, la pensée, de l'autre l'étendue. Ces deux substances se distinguent par leurs attributs.

Ce qui marque une limite entre Descartes et Platon, c'est que de tous les êtres qui existent il n'y en a qu'un dont nous ne pouvons supprimer l'existence, c'est nous-mêmes; nous pouvons supposer la non-existence de tout, excepté la non-existence de nous-mêmes; c'est donc un caractère bien remarquable de l'être pensant ne pouvant pas se nier lui-même et se séparer de tout ce qui n'est pas lui.

Un deuxième point par lequel Descartes a perfectionné Platon, c'est la définition exacte et profonde qu'il a donnée du corps. Cette définition est exacte en ce sens qu'elle présente une notion claire et distincte. Pour Platon, le corps est quelque chose de relatif, de vague, de variable, de contradictoire, qui échappe à la science; c'est ce qui commence et finit, c'est ce qui n'a pas le caractère de l'immutabilité et de l'éternité; l'âme, au contraire, participe de l'éternité divine. Au fond, la distinction de l'âme et du corps, pour Platon, serait plutôt la distinction de l'absolu et du relatif; le corps n'a rien de précis, il est flottant, indéterminé; l'âme se meut soi-même, connaît et pense, et se distingue de cette chose extérieure qu'on appelle le corps.

Entre Platon et Descartes, il y a Aristote, et toute la philosophie du moyen âge n'a été au fond que la philosophie d'Aristote plus ou moins modifiée en y introduisant des éléments chrétiens. Dans Aristote, la distinction de l'âme et du corps se rattache à une distinction beaucoup plus générale, plus compréhensible, à savoir, la distinction de la matière et de la forme. La matière, c'est ce qui est susceptible de prendre des formes différentes. Il y a une substance primitive qui est le fond de toutes choses, et en remontant la série des matières et des formes on arrive à une dernière forme qui contient en soi implicitement toutes les formes et toutes les matières. Pour Aristote, l'âme c'est la vie d'un corps organisé. Être organisé, c'est avoir une forme de plus que l'être inorganique, que les éléments dont il est composé. Il distingue l'âme du corps; car d'un côté il dit que l'âme donne au corps l'unité, et qu'elle ne réside dans aucun organe du corps en particulier. Il combat la doctrine de Platon suivant laquelle l'âme est dans le corps comme un passager dans son navire; il n'admet pas qu'elle soit unie au corps et forme une substance distincte; elle n'est pas le corps, mais elle est quelque chose du corps. Quand il donne des explications sur l'âme, elles sont loin de favoriser l'hypothèse de la distinction de l'âme et du corps, puisqu'il dit que

l'âme est au corps comme le cachet est à la cire, ou plutôt comme le sceau est à la cire; enfin, l'âme est la fonction générale du corps vivant, de même que la vision est la fonction d'un œil vivant. Cette simple distinction n'a pas permis de prêter à Aristote la doctrine de l'immortalité de l'âme. Cependant il y a plusieurs passages où il représente l'âme comme quelque chose de supérieur, c'est le νοῦς, l'intelligence qui est impassible, inaltérable, qui peut-être ne meurt pas avec le corps. Mais la partie la plus claire de sa philosophie, c'est celle où il représente l'âme comme une sorte de fonction du corps.

Au moyen âge la doctrine de la forme domine toute la philosophie; et alors on est allé jusqu'à distinguer six degrés de formes substantielles: il y avait d'abord la forme substantielle de la matière première, puis la forme substantielle des corps composés de pierre, puis la forme des mixtes, la forme substantielle des végétaux et des animaux, et au-dessus de tout cela on admettait une dernière forme substantielle, l'âme humaine, laquelle seule était immortelle.

Mais il se présentait une grande difficulté : ou bien la forme substantielle est quelque chose de réel, de distinct de la chose dans laquelle elle réside, et alors il faut dire que la forme de la pierre est distincte de la pierre elle-même, qu'il y a dans la pierre une sorte de *pétréite,* substance distincte ; c'était réaliser des abstractions. Ou bien, ne considérant la forme que comme une modification de la matière, il était à craindre que l'âme elle-même ne fût autre chose qu'une simple forme, c'est-à-dire un attribut, une modification de la matière.

(La suite à la prochaine livraison.)

MOEURS PATRIARCALES DES ARYAS.

(COURS DE M. ALFRED MAURY, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

Après avoir dépeint les mœurs patriarcales des anciens Hébreux, M. Maury s'est transporté chez les populations qui sont les ancêtres des Hindous actuels, et connues sous le nom d'Aryas. Nous retrouvons là, bien que sous un autre ciel, à peu près les mœurs des Hébreux avant le Mosaïsme. C'est du moins ce qui ressort du Rig-Veda, antique recueil d'hymnes religieux qui constitue aujourd'hui le premier des quatre livres sacrés de l'Inde ; c'est dans

les Vedas et surtout dans le Rig-Veda que le brahmanisme a puisé sa théologie. Le Rig-Veda qui se distingue par l'archaïsme de sa langue des autres livres du même nom qui n'en reproduisent souvent que les hymnes, en les développant, nous donne une idée des Aryas, tels qu'ils étaient au moment où, pénétrant dans la presqu'île de l'Indostan, ils soumirent la population indigène.

Ils nous apparaissent avec une assez grande douceur de caractère et une extrême simplicité de vie; ils s'occupent de l'élève des bestiaux, et cependant on entrevoit déjà chez eux très-prononcées ces mêmes passions dont sont travaillées des sociétés plus civilisées. Mais ce qui nous frappe avant tout, c'est la prédominance d'une passion que l'on donne trop souvent comme le fait des sociétés vieillies, des peuples très-civilisés, l'amour des richesses, la constante préoccupation pour chacun d'accroître son bien.

L'Arya demande sans cesse à ses dieux d'augmenter ses troupeaux, de lui donner tout ce qui faisait l'opulence d'alors. Nous ne devons pas en effet juger du degré de désintéressement et de la modération dans les désirs, par la valeur absolue des objets sur lesquels se portent nos convoitises. Ce qui fait chez un peuple le goût du luxe ou de la possession, c'est la vivacité avec laquelle ses inclinations et ses actes se portent vers ce qui constitue pour chaque époque le plus haut degré de richesses. C'étaient alors des troupeaux, des vaches fécondes, des toisons, des aliments abondants, des tentes, etc. Plus tard, quand l'industrie aura fait des progrès, ce seront des objets d'une valeur actuelle plus grande. Un hymne du Rig-Veda nous montre un chantre religieux demandant aux dieux une fortune stable; l'homme éprouvait donc déjà le besoin d'un avoir assuré. Il est au reste facile de s'expliquer l'excessif attachement de ces tribus pastorales pour leurs biens; chez elles comme dans les différentes sociétés primitives vivant soit de la chasse, soit de l'élève des bestiaux, soit d'une grossière culture de la terre, l'acquisition de ce qui leur fournit la nourriture, le vêtement, de ce qui satisfait à leurs besoins immédiats est pénible et dure. Or, nous sommes d'autant plus attachés à un objet, qu'il nous a coûté plus de soin et de peine pour l'acquérir. De là cette préoccupation continuelle des Aryas, comme des Hébreux et des Arabes nomades, pour ce qui faisait la base de leurs richesses; de là leurs désirs de posséder à la fois beaucoup d'enfants, car les enfants étaient des serviteurs et des aides, beaucoup de vaches et de moutons. Ce genre d'avarice devait donc nécessairement se ren-

contrer à l'époque patriarcale ; et il en résultait aussi une haine, une inimitié plus profonde contre ceux qui mettaient en péril une propriété encore mal garantie à raison de l'imperfection de l'état social, et qui s'opposaient à l'accroissement de ce genre de richesses si fortement convoitées.

Les tribus aryennes, vivant au voisinage les unes des autres, étaient en luttes perpétuelles de pâturages et de possessions. De là une haine implacable de tribu à tribu ou d'homme à homme, qui se traduit dans le Rig-Veda par des imprécations. Les Aryas, comme les Hébreux, appellent la colère du ciel sur l'ennemi, c'est-à-dire sur la tribu voisine qui n'adore pas les mêmes dieux ou qui n'a pas les mêmes intérêts.

Ce sentiment de haine, cette opposition de race à race, de tribu à tribu, malgré la douceur des populations aryennes, s'est perpétué jusqu'à nos jours et a comme souillé ce qu'il y a de pur et de religieux chez l'Hindou.

La puissance des traditions a, en effet, perpétué dans l'Hindoustan bien des idées et des usages qui remontent à l'époque védique, et pour compléter le tableau que le Rig-Véda nous donne de la société aryenne, nous n'avons qu'à interroger les grandes épopées de l'âge brahmanique, postérieures au Rig-Véda de plusieurs siècles.

Dans le Mahâbhârata, attribué au fabuleux Vyasa (mot qui signifie simplement compilateur) et le Râmâyana, qui passe pour l'ouvrage de Valmiki, on voit souvent figurer les anathèmes, expression religieuse de la vivacité des haines primitives. Cette forme de l'inimitié de l'homme des premiers jours pour celui qui traverse ses desseins, nuit à ses intérêts, convoite les mêmes objets, ou cherche à lui arracher ce dont il s'est déjà emparé, emprunte au sentiment religieux toute sa puissance et est d'autant plus dangereuse qu'elle se légitime en rendant la divinité solidaire de la haine personnelle. Ce n'est pas l'acte qui entraîne une culpabilité d'autant plus grande qu'il accuse plus de méchanceté, mais c'est la force de l'anathème due à celui qui le lance qui donne à l'action coupable un plus grand degré de criminalité. Suivant que par sa propre vertu l'homme s'imagine être plus en faveur près des dieux, il appelle sur la tête de ses ennemis des maux plus grands. C'est ainsi que dans les épopées de l'Inde nous voyons des personnages frappés de l'effet des plus terribles anathèmes, non pour de grands forfaits, mais pour avoir offensé des saints ou des brah-

manes, qui disposent d'une grande force de malédiction. Mais ici comme les croyances se sont modifiées, il ne s'agit plus d'anathèmes à la façon du Rig-Véda, appelant sur la tête de l'ennemi le feu d'Agnî ou la foudre d'Indra, mais toutes les misères de la métempsycose, tels que la transformation en animaux immondes, ou en Tschandalas, monstres nés d'un Çoudra et d'une femme de classe supérieure. Le Râmâyana renferme des imprécations comme celle-ci : « Qu'ils meurent ! qu'ils soient frappés sans pitié, et que pendant sept cents générations ils renaissent pour toutes les souffrances ! qu'ils soient condamnés à ne toucher que des cadavres ! que poursuivis par la faim, ils soient réduits à manger leur propre chair ! qu'ils n'aient pour compagnons pendant ces existences successives que des animaux féroces et des êtres de l'aspect le plus hideux ! »

Voilà ce qu'était la fraternité des premiers Hindous. Il est vrai que ces grandes épopées sont déjà loin de l'époque védique, mais quoique ne datant guère que de deux à quatre siècles avant notre ère, elles renferment des traditions beaucoup plus antiques, Et d'ailleurs, au point de vue moral, la société hindoue telle qu'elle s'offre dans le Râmâyana et le Mahâbhârata est encore en bien des points la société aryenne : même puissance de la convoitise des richesses, comme même implacabilité des haines. Mais des passions nouvelles apparaissent, telle est, par exemple, celle du jeu. Ce qui nous est dit dans les épopées indiennes accuse un grand développement de cette passion. Dans la Bhâgavad-Gita, qui forme comme un appendice au Mahâbhârata, ou en est du moins le dernier morceau, il est question d'Youdhichthira, l'un des cinq Pandavas, qui avait perdu au jeu ses Etats, ses quatre frères et sa femme, ce qui fut un des principaux motifs de la guerre des fils de Pandou avec les fils de Kourou, laquelle fait le sujet du poëme. Dans l'Harivansa, ou panégyrique de la famille de Hârî, qui est un appendice au Mahâbhârata, un des principaux épisodes est la mort du prince Roukmi, tué au milieu d'une noce par un autre roi qu'il venait de battre au jeu d'échecs. Au reste, cette passion pouvait remonter dans l'Inde à l'époque primitive, car elle n'est pas exclusivement le propre des sociétés avancées. Elle s'est rencontrée chez les populations sauvages et Tacite la signale chez les Germains.

La division des castes, née de la conquête et qui n'apparaît point encore à l'époque védique, consacra les séparations qui ré-

sultaient des inimitiés naturelles existant entre les différentes tribus de la Bactriane, du Pendjab et du nord de l'Hindoustan. Ainsi de ce côté encore les épopées sanscrites nous fournissent des traits de mœurs qui ne sont pas absolument étrangers à l'âge primitif. Vouées presque exclusivement à la vie pastorale, les tribus aryennes nourrissaient des sentiments hostiles pour les peuplades chasseresses, qui, dans leurs excursions, leur enlevaient souvent des bestiaux, ravageaient leurs pâturages et portaient l'inquiétude dans leurs campements. Cette inimitié entre les peuples chasseurs et les peuples pasteurs, placés au voisinage les uns des autres, s'est retrouvée presque partout. Elle est personnifiée dans l'opposition de Jacob et d'Esaü. Le mot sanscrit nichada, qui signifie proprement chasseur, est devenu dans l'Inde de très-bonne heure une sorte d'injure.

Le tableau comparatif que M. Maury vient de tracer des mœurs des Aryas et des premiers Hébreux, n'implique pas cependant entre elles une complète identité d'idées morales. Il ne doit pas faire supposer que la vertu, la vertu véritable, fut chose totalement inconnue au temps des patriarches. De même qu'Abraham et Melchisedec nous offrent des types moraux à certains égards, d'une grande élévation, nous rencontrons aussi chez les Aryas des personnages chez lesquels la vertu a déjà atteint un certain degré d'idéal. Tels sont les Richis, saints ou patriarches de la tradition aryenne, d'un caractère sans doute quelque peu fabuleux mais qui n'en reflètent pas moins l'image de la vertu telle qu'elle était alors conçue. Cette vertu n'est point parfaite; elle s'allie, comme dans tous les temps, et plus encore qu'à des époques moins reculées, avec des sentiments grossiers, des convoitises étroites et des appétits sordides, mais malgré les tendances matérielles dont elle n'a pu se dégager, elle révèle des aspirations prononcées vers le juste et le bon.

Une des causes les plus puissantes de l'infériorité morale de ce qu'on peut appeler l'âge patriarcal, c'est l'infériorité de la position de la femme; elle n'est alors en réalité qu'une esclave, qu'une propriété; elle n'est pas garantie dans sa dignité et son indépendance. Associée, dans la demeure du mari, à d'autres épouses, ou au moins à des concubines, elle obéit sans cesse à des préoccupations de rivalité ou de jalousie. La préférence du mari ou du *seigneur*, pour prendre l'expression biblique, porte le désespoir ou le désir de vengeance dans le cœur des femmes délaissées. Car ce

qui est rapporté de la bonne harmonie des femmes cafres, vivant en parfait accord autour d'un seul époux, ne saurait être regardé que comme une exception. L'harmonie domestique était donc alors chose rare, et des haines entraînant une foule de crimes s'élevaient entre les enfants nés de femmes différentes. L'histoire des fils de Jacob et de David nous en fournit la preuve.

Malgré cela, on entrevoit chez les Sémites comme chez les Hindous le germe d'une condition meilleure pour la femme. Son type moral tend à s'anoblir, et quelque servante qu'elle soit, on ne la trouve jamais traitée avec la barbarie que nous présentent certaines peuplades sauvages, telles que les Cafres où elle a à supporter tous les travaux pénibles et où elle s'achète ou s'échange pour quelques bœufs. Certains types de femmes qui apparaissent dans les épopées indiennes nous montrent que la femme hindoue naquit de bonne heure à ces vertus qui en font ailleurs un type chaste et délicat. Telle est notamment cette figure de Sitâ, la fille du roi Djanaka, dont Râma obtient la main par son habileté au tir de l'arc. Sitâ est un modèle de beauté, de candeur et de fidélité, elle partage tous les malheurs de son époux, et quoique lui ayant été enlevée, elle ne cesse pas d'être digne de lui. Chez les Hébreux, la femme arrive rapidement, après que ce peuple a quitté la vie nomade, à une condition morale presque égale à celle de la femme chrétienne d'Europe. Aussi en résulte-t-il pour la moralité générale d'Israël une élévation de niveau, et cette circonstance a beaucoup contribué au progrès des mœurs en Palestine,

Pour achever de dépeindre la condition morale de l'époque patriarcale, il faut encore dire quelque chose de l'influence exercée par la superstition. Tant que la croyance aux divinités n'aboutit qu'à des sacrifices d'animaux, qu'à des offrandes de lait, de beurre ou du jus de certaines plantes telles que le soma, le culte ne peut exercer sur les mœurs qu'une influence bienfaisante; d'abord les rites étaient des trêves aux guerres et aux dissensions; ils se rattachaient à des prières où l'élan vers le bien se faisait jour, malgré les convoitises matérielles qui trop souvent les dictaient. Mais quand ces sacrifices commencèrent à verser le sang humain, quand on s'imagina ne pouvoir apaiser les dieux qu'en immolant ce qu'on avait de plus cher et de plus précieux, loin d'être un moyen moralisateur, le culte tendit à ramener la férocité des époques de sauvagerie. Or, telle est la puissance de la superstition que, même à l'époque patriarcale, ces sacrifices n'ont point été inconnus. On

en trouve des traces à l'époque védique, et le sacrifice d'Abraham nous montre la divinité mettant un terme à l'immolation des victimes humaines. Même depuis, chez les Hébreux, on en saisit quelques vestiges, témoin le vœu de Jephté. Chez les Arabes, les sacrifices humains n'ont cessé qu'avec l'établissement de l'islamisme, et diverses populations de la Syrie et de l'Afrique immolaient des enfants à leurs dieux. L'influence de ces superstitions retarda singulièrement le progrès moral en faisant croire à l'homme que la divinité peut exiger de lui des actes en opposition avec les devoirs que la nature, que la conscience nous présentent comme les plus sacrés, en substituant à l'idée de justice divine, celle d'une volonté capricieuse et méchante bien que souveraine.

Tout compte fait, nous ne saurions regarder l'époque pastorale autrement dit patriarcale de l'Asie, comme celle de l'innocence et de la pureté. Les Aryas, pas plus que les Hébreux, ne nous offrent à cet âge reculé une condition morale bien élevée. Les liens de la famille et les devoirs qu'ils engendrent sont à la fois impuissants et injustes, et ce qui est vrai de la famille l'est aussi de la tribu. Or, pour que la société devienne meilleure, il faut que, sans rien perdre de leur solidité, ces liens deviennent plus doux et plus faciles. La suite de ce cours montrera que le type moral ne s'est épuré que quand notre enfant est devenu davantage notre enfant, que quand notre femme a été davantage notre femme.

THÉORIE DU PLAISIR.

(COURS DE M. CHARLES LÉVÊQUE, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

Prenant pour texte les principes exposés dans le *Philèbe*, de Platon, M. Charles Lévêque a fait une remarquable leçon sur la théorie du plaisir pur et du souverain bien.

Suivant Platon, le plaisir est d'autant plus vrai : 1° qu'il s'éloigne davantage de la nature des phénomènes et qu'il se rapproche davantage de la nature de l'être ; 2° qu'il est en plus étroite relation avec la raison. Ces deux principes, bien loin de se juxta-poser purement et simplement, se confondent presque, et peuvent se ramener à une seule et même loi : la satisfaction de la conscience.

La conscience, entendue comme raison, c'est-à-dire comme juge suprême de la valeur morale de nos actes, la conscience interrogée

par rapport à nos plaisirs, porte sur ceux-ci trois sortes de jugement : ou bien elle les condamne catégoriquement, ou bien elle se contente de les permettre, ou bien elle les approuve, les recommande et même les glorifie. Pour vérifier scientifiquement cette loi, il faut voir avec l'attention la plus scrupuleuse, en véritable observateur, si chaque fois que la conscience réprouve un plaisir, il n'est pas un affaissement de notre nature, un appauvrissement de notre riche substance intellectuelle et morale, et si, au contraire, lorsqu'elle approuve et glorifie le plaisir, celui-ci n'est pas un épanouissement, un agrandissement de notre être tout entier.

M. Lévêque se propose d'envisager quatre sortes de plaisir : 1° les plaisirs physiques; 2° les plaisirs intellectuels; 3° les plaisirs purement moraux ayant pour cause l'exercice de la liberté ; 4° enfin, les plaisirs de l'affection, comme ceux de la famille, de l'amitié et de l'amour.

Parmi les plaisirs que réprouve absolument la conscience, se trouve un ensemble de voluptés qu'on désigne sous le terme de débauche.

Que fait la débauche? Comment prend-elle et comme laisse-t-elle l'homme? Comment laisse-t-elle son corps, son intelligence, sa liberté?

Il est démontré que l'abus des forces de la vie, même dans la pleine vigueur de la jeunesse, détruit peu à peu, amoindrit et ruine l'ensemble de nos énergies physiques. Or, quel est de tous nos organes celui auquel s'attaque le plus déplorablement le mal? A l'instrument même de la pensée, à ce quelque chose de délicat qui est tellement uni à l'exercice de notre raison que les matérialistes ont pu croire que c'était là non-seulement l'organe, mais le principe même de l'intelligence. Or, c'est là que s'attaque l'ennemi, et peu à peu les forces s'en vont. On ne reconnaît plus cet homme. Où est la vivacité de son regard? où est sa démarche altière? où est la gaîté de son cœur? où est le rayonnement de son visage? Tout cela est parti, il ressemble à une ruine.

Ce n'est pas seulement le corps que la débauche ruine, appauvrit, dissout, c'est aussi la pensée qui est frappée dans son instrument essentiel; et aussitôt, on voit l'être intellectuel diminuer. D'abord, c'est la mémoire qui s'éteint : les mots, les idées se confondent; on n'a plus rien retenu du passé, et si on en a retenu quelque chose, c'est juste ce qu'il en faut pour le maudire ou le regretter ; triste relique d'une vie qui aurait pu être pleine d'a-

bondance, de magnificence intellectuelle! Toutes les autres facultés suivent la mémoire; car il n'est pas une de nos facultés qui n'ait la mémoire pour point d'appui, pour condition préalable d'exercice.

Ce qu'il y a de plus triste et de plus navrant dans le débauché appauvri par ses excès, c'est la destruction de ce qu'on appelle le pouvoir personnel, la liberté. Il devient esclave de l'habitude, il est incapable de faire un effort même pour se guérir; il ne résiste plus à personne, il appartient au premier venu qui peut en faire ce qu'il veut.

L'habitude a pris sur lui un empire si évident que quoiqu'il ne trouve plus dans l'ornière qu'il s'est creusée la moindre volupté, la plus misérable créature le mène comme un mouton, et en fait tout ce qu'elle désire.

Arrivé à ce degré il est profondément égoïste, c'est-à-dire réduit à lui-même, ramenant son être sur lui au lieu de l'étendre sur ses semblables ou sur la nature. Voilà donc ce que produisent les plaisirs que réprouve la conscience.

M. Lévêque envisage ensuite quelques-uns des plaisirs physiques qui sont à la fois permis et même recommandés, et il prend, par exemple, ceux que les paresseux n'aiment pas, pour lesquels il faut se donner quelque peine, comme se lever le matin, endurer la froide température ou la grande chaleur, marcher dans l'humidité, enfin dominer son corps. Il cite la chasse, la natation, la gymnastique, que personne, dit-il, n'a jamais eu la pensée de condamner (1).

(1) M. Lévêque nous permettra de ne pas regarder la chasse comme un plaisir licite au point de vue de la morale. En principe, cet *exercice* peut être justifié par la triste nécessité pour l'homme de vivre de la chair des animaux; aussi les peuples primitifs et les peuples sauvages en ont-ils fait leur grande occupation; mais les peuples civilisés sont-il bien-venus de la conserver comme amusement? Ne devraient-ils pas laisser à des chasseurs de profession le soin de leur fournir du gibier, comme ils laissent aux bouchers celui de leur fournir d'autres viandes? La chasse, si elle n'est pas motivée par le besoin, n'est que l'action barbare de tuer pour tuer. Celui qui éprouve du plaisir à tirer sur un animal, à l'achever à coups de crosse de fusil, ou à coups de talon de botte, ou à regarder en riant son chien le mordre à belles dents, celui-là est-il bon, tendre et compatissant? Personne n'osera le soutenir. Chose remarquable! la chasse n'a jamais été en plus grande faveur que sous le despotisme. Quand l'ambition et l'orgueil du pouvoir rendent un homme impitoyable pour ses semblables, il l'est encore moins pour les animaux; aussi Lamennais disait-il avec raison : « La chasse est le plaisir des tyrans. »

Celui qui part de grand matin non-seulement pour le plaisir de chasser, mais aussi pour maintenir et développer sa vigueur physique, quand il revient, sent qu'il a augmenté son trésor de forces. Il y a donc une grande différence entre lui et celui qui se promène nonchalamment en voiture.

Enfin, avec une gymnastique bien entendue, on arrive à se former non pas de la chair comme un bœuf gras, mais des muscles, c'est-à-dire une force réelle qu'on peut déployer à volonté, et qui est un puissant instrument au service de la pensée.

Voilà les plaisirs que la conscience approuve et qui procurent un accroissement à l'être physique. Et après les avoir goûtés modérément, après une journée passée ou à cheval ou en bateau ou à d'autres exercices gymnastiques, suivie d'une bonne nuit, les organes sont souples, l'esprit est libre; tous les ressorts de la machine intellectuelle jouent facilement, et alors on goûte largement le plaisir de l'être qui pense. Le plaisir, dans ce cas, est un accroissement non-seulement de l'être physique lui-même, mais aussi de l'être pourtant que sert et que soutient l'être physique.

Passant aux plaisirs intellectuels, M. Lévêque distingue toujours entre ceux que la conscience réprouve, ceux qu'elle recommande, ceux qui sont purement passifs et ceux qui sont actifs.

Connaître, c'est un plaisir : « L'étonnement, disait Platon, est un sentiment philosophique. — « La curiosité, dit Aristote, est un sentiment philosophique. » On peut s'étonner de voir le mot *philosophique* mis à côté du mot *curiosité*. Mais ce qu'on blâme dans la curiosité, lorsqu'on lui donne irrévérencieusement une autre épithète, ce qu'on blâme dans la curiosité qu'on prétend être descendue de la mère du genre humain, ce n'est pas la curiosité elle-même, c'est l'abus qu'on en peut faire, c'est la poursuite habituelle, enfantine de tous les bruits qui circulent dans l'air, qui n'a aucune consistance, aucune valeur, et n'intéresse que les oisifs ou ceux qui se croiraient perdus s'ils avaient passé quelques heures sans parler ou sans entendre parler les autres. Qu'est-ce, au fond, que la curiosité ? C'est une soif, une avidité de connaître. Et pourquoi voulons-nous connaître ? parce que connaître est un épanouissement de nous-mêmes.

Mais il y a curiosité et curiosité. On ne se sait pas beaucoup de gré d'avoir appris les détails d'un assassinat, la perte d'un navire ou toute autre nouvelle qu'on respire avec l'air; il n'y a là aucun mérite. Ce plaisir n'est ni très-vif ni très-méritoire, et à le goûter

perpétuellement on ne se sent pas agrandir. Au contraire, comme nous jouissons de nous-mêmes, et quelle satisfaction nous éprouvons à ouvrir notre intelligence lorsque nous voulons connaître quelque chose de difficile ! On aime toujours davantage ce qui a coûté le plus cher. Le pauvre paysan qui, après avoir ramassé une à une des pierres dans les chemins, se fait lui-même pour son propre usage une petite cabane, se trouve heureux et fier de cette grossière construction; au contraire, les riches qui héritent de châteaux, de fermes, de maisons, ne sont pas aussi attachés à leurs biens. C'est que la chaumière est pour le paysan un développement de lui-même, une conquête sur la matière. C'est ainsi que celui qui a cherché quelque vérité et l'a trouvée à la sueur de son front est plus heureux que celui qui reçoit une vérité toute faite, une vérité qui entre par une oreille, très-pressée de sortir par l'autre. L'histoire nous a conservé le souvenir des voluptés profondes des hommes qui ont eu le bonheur de découvrir quelque vérité. Ainsi Archimède, dans sa baignoire, ayant trouvé ce principe qu'un corps plongé dans un liquide perd une partie de son poids égale au liquide déplacé, fut si heureux de cette découverte que quittant sa baignoire il se précipita dans la rue sans prendre le temps de s'habiller, en s'écriant : Εὕρηκα ! Je l'ai trouvé !

Ainsi les voyageurs affrontent les mers, gravissent des montagnes, passent des années loin de leur patrie, bravent les intempéries, courent mille dangers, n'échappent que par miracle à la mort, pour découvrir quelque chose de nouveau et l'enseigner aux autres; ils agrandissent par là leur être intellectuel et l'être intellectuel d'autrui ; ce ne sont pas seulement de grands hommes, ce sont des bienfaiteurs de l'humanité.

Le professeur traite ensuite des plaisirs de l'intelligence, non plus dans leurs rapports avec le vrai, mais dans leurs rapports avec le beau.

Personne ne conteste que le spectacle de la beauté telle que nous l'offre la nature, ou telle que nous la dépeignent les arts, soit pour nous une source de jouissances exquises; et non-seulement la conscience les approuve, mais elle les prescrit. Nous pouvons nous trouver dans des situations différentes à l'égard de la beauté : ou bien nous en recevons purement et simplement l'impression, ou nous réagissons en quelque sorte pour mieux recevoir cette impression et mieux comprendre la beauté, et enfin non-seulement nous avons subi l'impression de la

beauté, mais nous devenons capables de la produire nous-mêmes.

C'est un grand plaisir que d'assister à la représentation d'une belle tragédie de Corneille, de voir un tableau de Raphaël, ou des marbres du Parthénon, ou d'aller au Conservatoire de musique ou aux Concerts populaires pour entendre une symphonie de Beethoven ou quelque œuvre de Mozart; mais si l'on est spectateur ou auditeur absolument passif, si l'on reçoit tout de la beauté sans rien lui donner, le plaisir est-il bien vif? Non; car on n'a pas mérité d'en jouir. Mais ceux qui vont là d'abord avec un certain sentiment du beau, sentiment qui, au fond, ne manque à personne, qui y prêtent toute l'attention des yeux ou des oreilles, ils deviennent actifs et en reçoivent un plaisir très-vif, parce que ce spectacle les agrandit et les élève. Lorsqu'on sort d'une représentation du *Cid* ou de *Polyeucte*, on éprouve non-seulement une grande joie, mais aussi une sorte de besoin d'accomplir quelque chose d'aussi grand. Le jeune peintre qui voit de beaux tableaux éprouve le désir d'en faire de semblables. Le jeune lycéen auquel on fait faire des vers latins pour mieux comprendre Virgile et Ovide, s'il les a bien sentis, devient poëte et fait des vers français. La lecture des anciens lui a donné le sentiment de son être, et, en même temps que le plaisir du beau, le plaisir d'avoir inventé quelque chose qui de près ou de loin ressemble à la beauté.

Quant au plaisir de l'action, plus nous mettons de nous-mêmes dans les choses, plus nous sentons vivre et croître nos facultés, plus aussi nos plaisirs sont purs, nobles, pourvu que la conscience les approuve. Par exemple, l'aumône : pourquoi laisse-t-elle dans nos âmes une jouissance si exquise et si parfaite? Est-ce parce que nous avons donné? Sans doute, mais c'est aussi parce que nous pensons qu'en donnant un morceau de pain à qui en avait besoin, nous avons peut-être sauvé une existence.

Si au lieu de sauver simplement le corps d'un homme et sa vie physique, on a le bonheur, par un service mystérieusement rendu, de lui sauver l'honneur, cette chose plus chère encore que la vie, alors la satisfaction est plus grande, et lorsqu'on rencontre celui qu'on a arraché de la ruine morale, on ne lui montre pas qu'on s'en souvient, mais on éprouve une jouissance exquise.

Quant au plaisir né des affections de la famille, il est si simple qu'on n'y fait pas attention. Quels sont les plus beaux jours pour la famille? Ce sont ceux où elle s'augmente; car ces jours-là le cœur se gonfle de joie, malgré la misère et la pauvreté, et se rem-

plit d'espérance; l'être de la famille s'est agrandi, il y a de l'existence en plus. Quel est le plus grand malheur de la famille? C'est lorsqu'un de ses membres s'en va : l'être actuel de la famille a été diminué.

Pourquoi les pères de famille s'attachent-ils plus particulièrement à certains enfants qu'à certains autres, et pourquoi sont-ils plus heureux d'avoir bien élevé leurs enfants que de leur avoir donné le jour? C'est qu'élever des enfants c'est chose difficile, car c'est être sans cesse occupé de soutenir, de compléter leur être de faire passer son être dans le leur. De là ce phénomène qui paraît singulier, à savoir que la mère s'attache beaucoup plus à des enfants infirmes qu'elle a soignés, qui lui ont coûté des nuits et des jours, tout son argent et toute sa jeunesse, qu'à ceux qui sont en pleine possession de la vie et ne tiennent d'elle que l'être; elle se dit qu'elle avait une fécondité morale providentielle.

Passant au plaisir né de l'amitié, M. Lévêque cite ces vers passés en proverbe :

> Chacun se dit ami, mais fou qui s'y repose :
> Rien de plus commun que le nom,
> Rien de plus rare que la chose.

Il y a, en effet, des personnes qui comptent jusqu'à 300 amis; comment font-elles pour les cultiver et remplir à leur égard des devoirs si difficiles? La réponse est simple : c'est que ce ne sont pas des amis, mais des connaissances, des gens qu'on rencontre, qu'on reçoit et qui vous reçoivent par hasard.

En quoi consiste donc le vrai plaisir de l'amitié? A se donner, quand on l'a trouvé, le complément de son existence intellectuelle ou affectueuse, c'est-à-dire à ajouter à sa personne morale ce qui lui manquait, de telle sorte qu'un ami c'est de l'être ajouté à un autre être. Mais il y a des amis passifs, des amis qui se laissent aimer, se laissent inviter, se laissent sauver, se laissent prêter de l'argent, et beaucoup ne trouvent jamais qu'on leur en prête assez. Ces amis-là sont-ils de véritables amis, et sont-ils bien heureux?

Au contraire, celui qui donne, qui sauve, qui corrige, qui est austère, qui risque d'être maltraité ou injurié, qui rappelle au devoir celui dont il est chargé comme d'une âme dont il a accepté le fardeau, non-seulement il est meilleur, mais il est aussi plus heureux, parce qu'il a le sentiment de son être, et grandit par le bien qu'il fait.

La même chose doit se dire de l'amour. Si l'amour n'est pas un

lien entre deux âmes qui se cherchent pour se compléter, il n'est rien. Dans l'union domestique, l'amour est un moyen de compléter l'existence et de la développer encore plus par l'intelligence, par l'éducation, par le dévouement, que par toute autre manière.

En amour comme en amitié, celui qui reçoit tout, qui est adulé, qui est gâté, auquel on passe tout, qui n'a qu'à ouvrir la bouche et à exprimer un souhait pour le voir immédiatement accompli, celui-là est-il le plus heureux des deux ? Non, pas plus que les enfants gâtés. Le plus heureux est celui qui donne le plus de lui-même, qui se dévoue, qui se sacrifie, qui pense toujours à l'autre. Car il ne suffit pas de goûter du plaisir : non, ce qui importe avant tout, c'est que le plaisir soit notre ouvrage et soit conforme à la conscience. Voilà le vrai secret du plaisir.

Emerson a dit : « L'amour, ce sentiment si doux, est tel que tous les autres plaisirs ne valent pas cette peine. » Pensée charmante et profondément vraie, bien différente de celle de Platon qui considérait comme l'idéal du plaisir, du bonheur, celui où ne se trouve aucun mélange de douleur et de souffrance quelconque. Mais Platon a raison lorsqu'il dit que le plaisir doit être pur des reproches de la conscience.

Ainsi, les vrais plaisirs sont d'abord ceux que la conscience non-seulement ne réprouve pas, mais qu'elle approuve, et non-seulement ceux qu'elle approuve, mais ceux qu'elle glorifie. En second lieu, les vrais plaisirs sont ceux au milieu desquels nous sentons notre être grandi, anobli, élevé. Au contraire, les plaisirs faux sont ceux qui nous avertissent d'un abaissement et d'une diminution de notre être.

« Si cela est, dit le professeur en terminant, nous avons trouvé la définition du véritable plaisir, nous savons en quoi il se rapproche du bonheur ; et bien plus, il nous sera peut-être prochainement possible de chercher jusqu'à un certain point en quoi le devoir et le bonheur peuvent se concilier ; conciliation difficile sans doute, mais que je ne crois pas impossible. »

BIBLIOGRAPHIE.

Histoire générale de la philosophie, par M. V. Cousin, nouvelle édition, 1 vol. in-8°, (librairie académique de Didier).

Un ouvrage philosophique de M. V. Cousin, c'est une bonne fortune à laquelle nous n'étions plus accoutumés. L'illustre chef de l'éclectisme moderne s'était aventuré si loin des régions de la philosophie que ses disciples eux-mêmes avaient fini par le perdre de vue. La politique en a fait un pair de France, un orateur du gouvernement ou de l'opposition, puis un ministre; et si encore retiré des affaires publiques il avait repris le chemin de la Sorbonne! Mais ce chemin, une fois délaissé, ne se retrouve plus, à ce qu'il semble, témoins MM. Guizot, Villemain et Dumas, dont les préoccupations administratives ont beaucoup enlevé à la littérature et à la science. M. Cousin, au lieu de reprendre son enseignement, s'est fait le biographe des femmes célèbres du dix-septième siècle. On a pu y gagner de belles pages sur les mœurs du temps, mais la philosophie a perdu tout ce que M. Cousin lui devait comme professeur et comme historien.

Toutefois l'intervalle a été marqué par le livre *Du Vrai, du Beau et du Bien*, plein de nobles et belles pensées qui ont failli mériter à l'auteur les honneurs de l'*index*. Ce livre, il est vrai, tient à la morale plutôt qu'à la philosophie, mais au moins rentre-t-il dans le cadre primitif des travaux de M. Cousin.

Bien que l'ouvrage dont nous avons à parler ne soit qu'une nouvelle édition du Cours d'histoire générale de la philosophie professé il y a quelque trente ans, nous devons en saluer la bienvenue à cause des additions importantes, des aperçus nouveaux qu'il renferme, notamment sur la philosophie indienne et sur celle du dix-huitième siècle; c'est sous ce dernier rapport que nous voulons l'examiner.

M. Cousin regarde le dix-huitième siècle comme le second âge de la philosophie moderne; il y rencontre, comme aux âges antérieurs, quatre grands système de philosophie, savoir : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Les ennemis de la philosophie française du dix-huitième siècle l'ont ramenée au

sensualisme, en opposition à l'idéalisme allemand de la même époque. D'autres y ont trouvé l'apogée du scepticisme ; quelques-uns l'ont considérée comme l'avénement définitif de la philosophie mystique. La vérité, c'est que cette philosophie contient tous les systèmes.

En France, en face du sensualisme, on voit Rousseau développer un système prononcé de spiritualisme, l'apologie de la conscience, de la vertu désintéressée, de la liberté, de l'immatérialité et de l'immortalité de l'âme, et l'idée de la Providence. Turgot s'est également prononcé contre le sensualisme en morale et en métaphysique.

Le scepticisme y fut brillamment représenté par Voltaire, dont le bon sens un peu superficiel menait droit au doute. Quant au mysticisme, il eut son interprète dans Saint-Martin.

En Angleterre, le sensualisme et l'idéalisme se partageaient les esprits.

Hume fonde le scepticisme, et Swedenborg, pendant son séjour en Angleterre, y fonde le mysticisme. En Écosse domine le spiritualisme.

En Allemagne, Kant fonde la grande école de l'idéalisme par sa *Critique de la raison pure;* mais il trouve une forte opposition dans Herder. Les représentants du scepticisme, en Allemagne, sont Schulze et Frédéric Jacobi. Le mysticisme, ici comme à Londres, a pour apôtre Swedenborg.

M. Cousin trouve la cause de cette simultanéité des quatre écoles, à toutes les époques, dans l'ordre naturel et logique des opérations de l'esprit humain.

L'homme commence par croire ; de là le dogmatisme sensualiste ou idéaliste, selon qu'il se fie davantage ou à sa raison ou à sa sensibilité ; le scepticisme vient ensuite, car la négation ne peut s'attaquer qu'à une affirmation, premier acte de la pensée; puis la raison découragée par le doute s'abandonne au mysticisme qui s'écarte également du scepticisme et du dogmatisme.

M. Cousin érige en loi cet ordre de développement des systèmes, comme la division de ceux-ci en quatre classes. Or, ces systèmes étant contemporains à toutes les époques, agissent les uns sur les autres, tout en formant chacun une école à part; ils se font concurrence et luttent à qui dominera. L'idéalisme avait triomphé au dix-septième siècle, partout, excepté en Angleterre ; mais il se perdit par des hypothèses chimériques, et laissa triom-

pher Loke et les encyclopédistes, jusqu'à ce qu'il reprit sa revanche à la fin du dix-huitième siècle.

Après avoir caractérisé la philosophie du dix-huitième siècle, M. Cousin en caractérise les principaux maîtres.

La plus grande figure du dix-huitième siècle c'est, sans contredit, Voltaire. M. Cousin le représente comme un disciple du scepticisme qui régnait en Angleterre, lorsqu'il y séjourna. Après s'être initié à la philosophie de Loke, Voltaire l'adopta, puis la propagea en France, en s'abstenant toutefois de patronner un système particulier. Voltaire, selon M. Cousin, est le bon sens superficiel, doué d'un sentiment trop vif de la réalité pour se payer d'hypothèses, et de trop de goût pour s'accommoder d'une doctrine qui eût eu le moins du monde l'apparence de pédantisme. Il ne s'engagea même pas pour le doute, tout en inclinant vers lui. Il a introduit en France la physique de Newton et la métaphysique de Loke, sans y rien ajouter. Il crut, avec Loke, qu'il n'y a réellement aucune idée innée, par conséquent aucune proposition de morale innée dans notre âme : « Mais, ajoute-t-il, de ce que nous ne sommes pas nés avec de la barbe, s'ensuit-il que nous ne soyons pas nés, nous autres habitants de ce continent, pour être barbus à un certain âge... Notre société ne pouvait subsister sans les idées du juste et de l'injuste, il nous a donc été donné de quoi les acquérir... Toutes les sociétés n'auront pas les mêmes lois, mais aucune société ne sera sans loi. » Cependant lorsqu'il ajoute que les sauvages ont la même idée que nous du juste et de l'injuste, il oublie que l'enseignement, la tradition, des coutumes locales, peuvent modifier cette notion, au point de la rendre très-différente de peuple à peuple, d'individu à individu.

M. Cousin reproche à Voltaire d'avoir livré au ridicule la vertu comme le vice, les heureux et les infortunés, les tyrans et les victimes : si ce reproche peut être justifié par quelques romans, poëmes burlesques ou boutades satyriques qu'il composa en se jouant, il est démenti par de nombreux ouvrages où sont exaltés les grands principes de libre examen, de justice, de tolérance, et par lesquels Voltaire a devancé et préparé la Révolution de 89.

Le vrai métaphysicien du dix-huitième siècle est Condillac, qui se distingue par la netteté, la précision, la force d'analyse, la finesse et l'esprit. M. Cousin lui refuse le sens de la réalité, la méconnaissance des hommes, de la vie et de la société ; il le trouve trop amoureux de la simplicité et trop préoccupé de tout ramener

à un principe unique, au système de la sensation transformée. « Je veux, dit Condillac, signifie je désire. » La question est de savoir comment la sensation peut devenir l'attention et le désir. La sensation, objecte M. Cousin, est bien la condition de l'exercice de toutes nos facultés de l'entendement et de la volonté, elle n'en est pas le principe. Pour que l'impression se transforme en sensation il faut qu'à l'action des objets extérieurs corresponde celle d'une force intérieure. Si la sensation est, elle est sentie, elle est perçue, le sujet qui l'éprouve en a conscience. L'homme puise dans le fond même de sa nature la volonté, le sentiment et la pensée ; il ne le doit pas à un fait extérieur. Le monde entier et les sens les mieux conformés ne peuvent donner à l'homme une seule faculté ni une seule sensation. » On voit que M. Cousin ne tient nul compte de l'action des sens sur le cerveau, du contrôle (ou perception) du cerveau sur les sens ; la physiologie n'existe pas pour lui. Il explique tous les phénomènes intellectuels par la métaphysique.

Helvétius tira des principes de Condillac les conséquences que celui-ci n'avait pas prévues, en attribuant les phénomènes de l'intelligence à l'organisation physique. M. Cousin en conclut à tort qu'il nia la liberté et la vertu. Est-ce que l'éducation, les habitudes, les lois, l'expérience, le milieu où l'on se trouve ne sont pas capables de modifier, de régler, de corriger, de développer ou d'amoindrir les effets de l'organisation ? Les uns dépendent de la société, les autres de l'activité et de la liberté individuelles. Il n'y a pas fatalité là où il y a perfectibilité.

M. Cousin a des prédilections pour l'école écossaise ; il ne tarit pas d'éloge sur ses principaux représentants : Hutcheson, Smith, Reid, Beattie, Ferguson, Dugald-Stewart. Reid, surtout, lui apparaît comme le Socrate moderne.

Arrivé à la philosophie allemande, il considère Kant comme un des plus grands esprits que présente l'histoire de la philosophie. La *critique de la raison pure*, celle de la *raison pratique*, celle du *jugement*, contiennent des trésors d'analyse et des observations où la finesse le dispute à la profondeur. Tout en aspirant à la raison pure, Kant la déclare impuissante à connaître les êtres, à atteindre jusqu'à la réalité et à l'existence. M. Cousin soutient qu'une raison, qui en sa qualité de raison universelle, infinie, absolue dans son essence, ne tomberait pas sous la perception de notre conscience, serait pour nous comme si elle n'était pas. Il re-

lève les contradictions de cet éminent philosophe qui flotte entre l'idéalisme et le scepticisme, notamment pour ce qui regarde la conscience. Selon Kant, la conscience est un mode de la sensibilité; selon M. Cousin, la conscience n'est pas une faculté particulière et encore bien moins une faculté qui tienne à la sensibilité; c'est l'intelligence, c'est la raison présente à elle-même et s'éclairant elle-même, c'est la forme essentielle de l'intelligence emportant avec elle une absolue certitude. Mais si la conscience est une forme de l'intelligence, elle tient indirectement à la sensibilité, puisqu'aucun acte de l'intelligence ou de la raison ne se produit indépendamment de la sensibilité.

Kant et Reid ont également revendiqué contre les sophistes de leurs temps, la dignité de l'âme humaine et la sainteté de la vertu; l'un préconise l'idée du devoir, l'autre estime que le sens commun suffit partout et toujours, en métaphysique et en morale.

C'est par ces deux grands philosophes que M. Cousin termine son étude sur le dix-huitième siècle; mais il déclare ne pas vouloir aborder la philosophie du dix-neuvième siècle, parce que cette philosophie se déployant sous nos yeux n'appartient pas, suivant lui, à l'histoire.

Il nous semble que soixante années comptent assez dans l'évolution de l'esprit humain pour mériter d'entrer dans le domaine historique, et d'être l'objet d'un examen impartial. La philosophie exigerait-elle plus de réserve que la politique? Nous croyons plutôt que M. Cousin tremble devant l'embarras de parler de ses contemporains et de lui-même; car les sujets ne feraient certes point défaut à sa critique. Chacun des quatre grands systèmes qu'il a rencontrés à toutes les époques, a aussi ses représentants, son école, ses maîtres, ses disciples au dix-neuvième siècle. Il y a, de plus, l'éclectisme, et ici nous comprenons la position délicate de son chef: comment jugerait-il froidement l'influence incontestable qu'il a exercée lui-même?

L'éclectisme, il faut le reconnaître, a imprimé une grande impulsion aux études philosophiques; son objet étant de rechercher ce qu'il y a de vrai dans chacun des systèmes de philosophie, exigeait un certain esprit de tolérance et de progrès. Il pouvait en sortir une doctrine nouvelle, supérieure à toutes les autres; mais M. Cousin n'a point le génie novateur, il s'est contenté du rôle plus simple, mais important encore, d'historien critique; et sous ce rapport il a rendu aussi de notables services à une science qu'il

avait embrassée avec amour, et dont il parle encore avec enthousiasme : « La philosophie, dit-il, n'est point un caprice passager de l'esprit humain ; c'est un besoin essentiel, vivace, indestructible, qui dure et s'accroît sans cesse, qui se montre aux premières lueurs de la civilisation et se développe avec elle, dans toutes les parties du monde, sous tous les climats et sous tous les gouvernements, qu'aucune puissance, religieuse ou politique, n'a jamais pu étouffer, qui a résisté et survécu à toutes les persécutions, qui par conséquent a droit enfin à une juste liberté comme tous les autres besoins immortels de la nature humaine. »

Ces éloquentes paroles ne font-elles pas regretter davantage que M. Cousin ait entrecoupé sa carrière philosophique par des travaux si éloignés de son point de départ, et ne font-elles pas espérer qu'il consacrera ses derniers jours à des études qui ont fait la gloire de ses plus belles années?

Remarques sur les aliénés et les criminels, au point de vue de la responsabilité morale et légale, par le Dr E. Dally, (librairie Masson).

M. Dally cherche à établir que les actes criminels étant la suite de dispositions organiques et non d'une entité métaphysique, les causes de ces actes sont au fond les mêmes chez tous les hommes et constituent autant de formes morbides particulières, contre les effets desquelles il importe de préserver la société et les criminels eux-mêmes. Il trouve la preuve de ces dispositions organiques dans les nombreuses récidives que les tribunaux ont à juger, et il voudrait qu'on traitât les criminels récidivistes comme des fous incurables, au moyen d'une réclusion perpétuelle.

Il est malheureusement vrai que certaines dispositions natives entraînent l'homme à des actes auxquels son libre arbitre peut être étranger ; dans ce cas ce n'est pas l'intention qu'il faut poursuivre, c'est le penchant fatal qu'il faut désarmer, c'est la maladie qu'il faut guérir, c'est le médecin et non le juge qu'il faut consulter.

Mais l'auteur part d'un principe trop absolu en déclarant que la définition de la folie comprend généralement celle de la criminalité, et qu'au point de vue des intérêts de la société, des criminels et de la science, aliénés et sains d'esprit sont également respon-

sables, et qu'en conséquence ce ne sont pas seulement les degrés, ce sont les formes de la responsabilité qui doivent varier.

Le mot imputabilité serait mieux applicable ; il est juste d'imputer à l'agent, fou ou sain d'esprit, les actes qu'il accomplit, mais il ne l'est pas de déclarer responsable de ses actes quiconque agit sans discernement, sans liberté, sans conscience.

Il y a d'autres cas d'irresponsabilité que ceux de la folie et dont les tribunaux tiennent compte ; telle est la méconnaissance des lois : elle expose les gens sans instruction à commettre beaucoup de délits que leur conscience ne juge pas coupables, par exemple, les délits de chasse, de pêche, les infractions aux réglements de police, aux lois nées de circonstances particulières ou locales et nullement des notions universelles du juste et de l'injuste. Aussi, après la lecture, l'écriture et le calcul, la connaissance des lois pénales devrait-elle entrer dans l'enseignement primaire.

M. Dally fait observer avec raison que beaucoup de crimes qui révèlent une grande perversité sont cependant moins punis que des crimes fortuits ou amenés par des circonstances extraordinaires. Ainsi les cruautés habituelles contre des enfants ou contre des animaux sont légèrement punies, et le vol causé par la misère, le meurtre commis par jalousie ou par vengeance, dans un accès de colère, entraînent des peines rigoureuses, parce que la société en souffre davantage.

L'infanticide, si fréquent chez les femmes en état de domesticité, est un acte réfléchi : la coupable a mis en balance d'un côté son avenir perdu, la misère en perspective, et de l'autre le sacrifice d'un être qui n'a pas encore de sentiment ni d'idée, c'est-à-dire de conscience ; et elle s'est déterminée pour l'infanticide ; nul doute que si elle se fût trouvée dans une condition plus fortunée, elle eût aimé et élevé son enfant. Il n'y a pas là monomanie homicide ; la conscience a délibéré et pris une libre décision. La fatalité n'est pas dans le penchant au crime, elle est dans la situation de la personne : aussi les juges accordent-ils toujours à celle-ci le bénéfice des circonstances atténuantes.

M. Dally impute généralement le vol à un penchant organique, parce qu'il est rare qu'un voleur s'en tienne à une première tentative. Cependant le vol se complique ordinairement d'actes libres par le choix des moyens, tels que l'effraction, le faux, l'assassinat, le guet-apens, etc. A quelle juridiction sera-t-il renvoyé ? Comment sera jugé le voleur qui aura choisi le meurtre comme le

moyen le plus expéditif pour accomplir son vol? S'il est renfermé comme fou, le meurtre restera impuni quoique librement exécuté. S'il est envoyé au supplice, le fou, c'est-à-dire l'irresponsable, sera impliqué dans la peine. Il y a ici à examiner la question de savoir si un individu pouvant exercer son libre arbitre sur un point ne doit pas être présumé libre, et par conséquent responsable sur les autres.

M. Dally veut qu'on n'impute à l'âme que les bonnes actions, de même que les théologiens n'imputent à Dieu que le bien, le beau et le juste, en attribuant le mal à l'influence d'un mauvais génie.

Si l'âme ne doit inspirer que le bien, où est-elle lorsque le sujet fait le mal? Il faut la croire absente ou impuissante; autrement, témoin impassible du mal commis en sa présence, elle encourt la responsabilité de l'action qu'elle n'a pas la volonté ou le courage d'empêcher.

L'auteur considère l'éducation, l'exemple, le précepte comme des moyens tout au plus adjuvants, et prétend que jamais d'un homme pervers par nature on ne fera un honnête homme dans le sens actif du mot. A ce système fataliste on peut heureusement opposer les institutions fondées pour les jeunes détenus. Bien que fort incomplètes encore, elles ont produit beaucoup d'amélioration dans les caractères et dans l'organisme. La gymnastique du corps et celle de l'âme, pratiquées simultanément et avant que les penchants aient pris une trop profonde racine, sont les meilleurs moyens de perfectionnement de l'individu et de l'espèce.

Livres nouveaux dont il sera rendu compte dans l'*Annuaire* :

La Morale de la richesse, par M. Antonin Rondelet, 1 vol. in-12 (librairie Didier).

Essai de Philosophie et de Morale, par Ernest Bersot, 2 vol. in-8 (librairie Didier).

Le Philosophe en voyage, par Antonin Barthélemy, 1 vol. in-12.

Études de Philosophie grecque et latine, par Ch. Lévêque, 1 vol. in-12 (librairie Aug. Durand).

MÉLANGES.

La philosophie de M. E. Renan. — La grande célébrité que M. Ernest Renan s'est acquise en peu de temps par sa *Vie de Jésus*, encore plus que par ses savantes dissertations de philologie et d'histoire, lui a valu des attaques parties des camps les plus opposés; les uns, ne concevant point la religion en dehors du christianisme, lui ont reproché d'en avoir miné les bases en découronnant Jésus de son auréole divine. Les autres lui ont, au contraire, reproché d'avoir trop exalté le fondateur du christianisme après avoir signalé et flétri ses prédications subversives de la famille et de la propriété. Mais les uns et les autres paraissent s'être réunis pour lui demander quelle est sa religion, quelle est sa philosophie.

M. Eugène Poitou, qui a entrepris dans la *Revue nationale* une étude critique sur les élèves de Hegel, au nombre desquels il range M. Renan, s'est mis à compulser minutieusement les œuvres de ce dernier, pour en tirer l'essence philosophique et religieuse. Il déclare, tout d'abord, qu'il faut le considérer plutôt comme historien, érudit, philologue, poëte même et artiste, mais nullement comme métaphysicien. La philosophie, pour M. Renan, ne serait pas une science spéciale; ce serait le côté le plus élevé de toutes les sciences, le résultat général de toutes les connaissances particulières, une certaine manière d'observer les choses et de comprendre l'univers. Dans ces termes mêmes nous croyons que la philosophie a un champ vaste à explorer. Pourquoi se bornerait-elle aux spéculations de la métaphysique? Est-ce que l'histoire, la législation, les mœurs, les sciences, les arts ne sont pas de son domaine?

M. Renan n'est pas spiritualiste dans le sens ordinaire du mot, car il n'admet pas de substance immatérielle et distincte du corps: « L'âme n'a rien de matériel, dit-il, mais elle naît à propos de la matière.... La conscience de l'individu naît et se forme; elle est une résultante, mais une résultante plus réelle que la cause qui la produit, à peu près comme un concert n'existerait pas sans les tubes et les cordes sonores des exécutants, bien qu'il soit d'un tout autre ordre que les objets matériels qui servent à le réaliser. »

(*Essais de morale*, p. 65.) Et plus loin : « La raison et la moralité se produisent par suite de l'existence d'un certain organisme... La matière est la condition nécessaire de la production de la pensée. » Ces passages rappellent l'assimilation que fait Platon entre les rapports du corps avec l'âme et ceux de la lyre avec les sons.

Il s'ensuit que la mort, en détruisant l'organisme, détruit du même coup la pensée et la conscience, comme la lyre brisée cesse de produire des sons. Toutefois, M. Renan promet à l'homme la persistance de son être, sinon de sa personnalité. Mais peut-on concevoir un être sans personnalité, à moins de supposer qu'il contribue à en former une autre ?

Les mots Dieu, Providence, immortalité ne doivent, suivant lui, être conservés que comme des formules consacrées par l'usage, faute d'être avantageusement remplacés par d'autres : « Sous une forme ou sous une autre, dit-il, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins suprà-sensibles, la catégorie de l'idéal (c'est-à-dire la forme dans laquelle nous concevons l'idéal). »

Dieu n'est donc qu'un symbole, une conception n'ayant de réalité que dans notre esprit ; c'est l'idée du beau, du vrai, du bien conçue pour nous sous la notion de l'absolu et du parfait : « Il ne revêt l'existence, il ne prend réalité que dans la nature dont les lois générales tendent incessamment à le réaliser par les êtres divers qui composent le monde, et dans l'humanité dont l'intelligence travaille incessamment à l'exprimer par la science, la religion et l'art. »

L'idée de Dieu ainsi formulée ne doit pas être absolue, mais totale, universelle. Du moment qu'on croit à la liberté, à l'esprit, on croit à Dieu. L'homme religieux, c'est celui qui sait trouver un tout divin, non celui qui propose sur la divinité quelqu'aride et inintelligible formule. Les religions sont des poëmes et non des lois : les lois de la physique, de l'astronomie, de l'histoire sont seules les lois de l'être et ont une pleine réalité.

M. Poitou croit, au contraire, que sans la personnalité divine le vrai, le beau, le bien ne sont que des abstractions. Cependant il convient que la nature intime de Dieu se dérobe à notre intelligence, et que si les difficultés qu'elle présente sont insolubles, elles ne sont pas contradictoires. L'absolu, pour lui, ne veut pas dire l'universalité des choses, mais leur principe et leur raison ; il ne signifie pas la totalité des êtres, mais bien l'être par excellence, l'être nécessaire et parfait. D'où il résulte que l'idée de la person-

nalité divine est encore plus abstraite que celle du vrai, du beau et du bien.

M. Poitou refuse à la métaphysique le pouvoir de révéler Dieu ; il attribue cette révélation à la conscience de l'humanité ; mais qui expliquera la conscience elle-même sinon la métaphysique ? Et, en effet, M. Poitou la définit métaphysiquement : une intuition spontanée, une conception instinctive de la vérité qui se produit dans l'intelligence humaine avant toute réflexion, avant tout effort, et par le seul et libre jeu de ses facultés. » Cette définition n'est point claire. Si la conscience est antérieure à toute réflexion, par quels actes ou, au moins, par quelles pensées se produit-elle alors ? Si elle existe sans manifestation, quelle est sa raison d'antériorité ?

Le Dieu idéal n'expliquant pas le monde, M. Renan cherche à l'expliquer en disant que le temps est le facteur universel, le grand coefficient de l'éternel *devenir*. Une sorte de ressort intime pousse tout à la vie, et à une vie de plus en plus développée. Il y a dans l'univers, comme dans la plante et l'animal, une *force intime* qui porte le germe à remplir un cadre tracé d'avance. M. Poitou lui demande qui a mis cette force intime dans le monde ? le Panthéisme répondrait qu'elle existe de toute éternité. Mais les mots *cadre tracé d'avance* autorisaient l'interrogation.

M. Renan considère le problème de la destinée humaine comme insoluble : « Ceux-là seuls, dit-il, arrivent à trouver le secret de la vie qui savent étouffer leur tristesse intérieure, se passer d'espérances, faire taire ces doutes énervants où ne s'arrêtent que les âmes faibles et les époques fatiguées. »

C'est dans le devoir qu'il trouve la solution de tous les doutes, la conciliation de toutes les oppositions : grâce à cette révélation nous affirmons que celui qui a choisi le bien sera le vrai sage. Celui-là sera immortel, car ses œuvres vivront dans le triomphe définitif de la justice, le résumé de l'œuvre divine qui s'accomplit par l'humanité... L'homme méchant, sot ou frivole mourra tout entier en ce sens qu'il ne laissera rien dans le résultat général du travail de son espèce. »

M. Poitou n'admet pas l'efficacité de cette rémunération ni de ce châtiment ; et tout en reconnaissant qu'il y a dans l'accomplissement désintéressé du devoir des joies austères qui valent la meilleure récompense, il croit que l'homme ne peut se passer de la perspective d'un monde meilleur.

Dans sa *Vie de Jésus*, M. Renan explique ainsi la réparation

morale qui attend l'humanité : « Il est sûr que l'humanité morale et vertueuse aura sa revanche, qu'un jour le sentiment de l'honnête pauvre homme jugera le monde, et que, ce jour-là, la figure idéale de Jésus sera la confusion de l'homme frivole qui n'a pas cru à la vertu, de l'homme égoïste qui n'a pas su y atteindre. » (p. 289.) L'idée du devoir est donc pour lui le vrai fondement de la certitude morale qui manque partout ailleurs ; c'est l'objet, c'est le but suprême de la vie.

M. Poitou trouve que la doctrine de M. Renan manque d'unité, en ce qu'elle révèle tantôt un disciple de Hegel qui se perd dans les abstractions, tantôt le poète, l'homme de sentiment intime qui s'abandonne aux inspirations de son bons sens et de sa conscience.

Il est vrai que M. Renan n'a pas adopté et ne s'est point fait une méthode rigoureuse ; il traite les questions philosophiques comme un poète traite ses sujets, quand elles se présentent, sans chercher à établir un lien entre elles.

Plus d'une fois il proteste contre l'accusation qu'on lui a adressée de vouloir porter atteinte à l'influence de la religion. Son but n'est point de l'ébranler, mais de l'épurer en la dégageant du surnaturel. « La foi au surnaturel, dit-il, s'éteint visiblement dans les esprits. Pour sauver la religion compromise avec le miracle dans une solidarité fâcheuse, il faut la dégager des dogmes particuliers et des croyances surnaturelles... La religion est éternelle comme la poésie, éternelle comme l'amour. »

Cette pensée révèle bien un certain idéalisme mystique ; mais peut-on appeler religion une doctrine qui exclut *à priori* les traditions légendaires et les miracles ? Elle serait mieux appelée une morale, car M. Renan place au-dessus de tout la conquête de la vérité, l'accomplissement du devoir ; et sans se préoccuper de quelle école on les fera sortir, il croit, en définitive, que dans l'homme seul se personnifie toute intelligence, s'accomplit toute perfection, se réalise tout ce qu'il y a de bien et de beau dans le monde.

En général, M. Renan soulève plus de questions qu'il ne cherche à en résoudre ; faut-il en conclure avec M. Poitou qu'il professe un doute systématique ? Nous ne le pensons pas. Son idéal divin sans être assez clairement exprimé est cependant une tentative d'affirmation, et M. Caro, dans la *Revue critique et bibliographique* du mois dernier, lui reproche, au contraire, d'élever trop haut la loi morale, et de proclamer le devoir absolu. En effet, M. Renan dé-

clare que toutes les questions sur Dieu n'importent que médiocrement à la religion : il suffit de croire à la liberté, à l'esprit, pour croire à Dieu : aimer Dieu c'est aimer ce qui est beau; l'homme religieux n'est pas celui qui professe une aride et inintelligible formule du divin, mais celui qui emploie son activité à la poursuite d'une fin généreuse. Est-ce là du scepticisme ? Il faudrait alors réputer sceptique quiconque rejetterait des idées reçues, tout en en proposant de nouvelles.

On l'accuse d'audace : c'est plutôt de timidité qu'on devrait l'accuser. Après de sérieuses et savantes méditations, il est arrivé à conclure modestement qu'il renonce à une formule précise et saisissable du sentiment de l'infini qui est au fond de toutes les consciences; loin de prétendre le réaliser dans une personnification incompréhensible, il se contente de l'idéaliser dans l'art et dans la morale; et si MM. Poitou et Caro lui demandent quelle sera pour l'individu la sanction du devoir, il répondra : dans la satisfaction d'avoir accompli le beau et le bien, et de léguer à ses semblables des œuvres utiles, des exemples d'honneur et de vertu.

LA BHAGAVAD-GITA. — La *Revue germanique* de janvier renferme un article intéressant de M. Barth sur la doctrine philosophique de la *Bhagavad-Gita*. Nous en donnerons une rapide analyse.

Ce qui domine dans le système philosophique de l'Inde, c'est un sentiment profond des misères de la condition humaine et de la vanité des choses finies. On y considère l'existence comme une servitude; la destinée humaine reproduit les vicissitudes de l'année et la marche des saisons. A force de voir sortir la vie de la mort, on croit que l'homme est soumis à de semblables retours. Naître pour souffrir et mourir, mourir pour renaître, tourner sans cesse dans le même cercle de misères, telle est la perspective de l'existence future.

L'Indien cherchait donc à secouer le fardeau de la vie actuelle pour arriver à la délivrance finale. Cette préoccupation se trouve dans les grandes épopées et dans l'histoire du Boudhisme; elle s'associe au mysticisme et aux macérations de l'ascète.

Le Bhagavat nous enseigne que les êtres se composent de deux principes : l'impérissable et soumis aux changements figurés par le corps, et l'autre éternel, immuable et purement spirituel :

« Les rencontres des éléments donnent le froid et le chaud, le plaisir et la douleur, se font et se défont, et sont passagères... Ces corps ayant une

fin sont dits la chose de l'âme éternelle, indestructible, immense... Celui qui croit qu'elle tue et celui qui s'imagine qu'elle est tuée, ne connaissent le vrai ni l'un ni l'autre ; elle ne tue ni n'est tuée. Elle ne naît ni ne meurt jamais, ni ayant une fois existé elle ne cessera d'exister par la suite : sans naissance et sans fin, perpétuelle, primordiale, elle n'est point tuée quand le corps est tué... Invisible, inconcevable, immuable, tels sont les noms qu'on lui donne... Cette âme éternellement invulnérable réside dans le corps de tout ce qui existe. »

La nature (Prakriti) est la source de vingt-quatre principes. Elle est la première cause matérielle qui produit sans être produite, d'où sort et où rentre tout ce qui est soumis au changement, énergie éternellement féconde qui n'est autre chose que l'une des faces de l'être divin. Ces principes se résument dans l'être corporel appelé *xêtra* qui signifie champ, sol. Au-dessus de ce xêtra se place le pur esprit l'*atman*, le *Purusha* ou principe actif qui est seul immuable et par conséquent vraiment éternel. C'est Dieu dans chaque être.

M. Barth entrevoit là le dessein de distinguer radicalement tout ce qui est purement individuel de l'élément impersonnel, universel, absolu. Le xêtra qui localise l'être est l'individu, le moi dans le sens le plus large ; c'est ce qu'il y a dans chaque être de fini, de variable. C'est l'élément contingent qui se modifie en passant par les diverses existences et dont il faut que le pur esprit se débarrasse pour arriver à l'émancipation finale. Le principe spirituel n'est pas seulement immortel, il est éternel, sans commencement et sans fin. Il n'y a pas de passage concevable de l'être au néant et réciproquement. La mort n'est qu'un accident de l'existence éternelle.

(La suite à une prochaine livraison.)

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

ENSEIGNEMENT.

PHYSIOLOGIE DES RACES HUMAINES.

(COURS DE M. GUSTAVE FLOURENS, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

Variété blanche. — Division aryenne. — Sous-division hindoue.

Tous les renseignements concordent à faire des Aryas un peuple pasteur, aux mœurs douces, très-intelligent et très-bien doué. Leur ambition, c'était d'avoir de nombreux troupeaux, la richesse et la santé, car de l'âme ils ne s'inquiétaient pas encore. Peuple enfant, s'impressionnant vivement, aimant le monde extérieur et l'exprimant dans son langage avec une richesse et une facilité merveilleuses. Peuple déjà amoureux de la liberté dont ses descendants, Grecs, Français, Anglais, seront les grands défenseurs; gouverné par des chefs de tribus, semblables aux Caciques américains. Peuple bon et reconnaissant, plein d'affection pour qui lui fait du bien, célébrant dans des hymnes magnifiques les bienfaits de ses dieux matériels : la nuit qui apporte aux mortels fatigués le doux repos, la splendide aurore qui ramène la gaieté, le fleuve limpide, les verdoyants pâturages, la boisson fermentée qui ranime les cœurs. Peuple brave, avançant courageusement à travers le monde, ne regardant jamais en arrière, toujours vainqueur, tant il a de force d'âme, des ennemis qui l'entourent, de tous ces autres peuples, jaloux de sa supériorité, qui avant son expansion se sont partagé la terre.

La société aryenne se retrouve tout entière dans les Védas, c'est-à-dire le livre sacré, la bible des Hindous. C'est le père de famille, patriarche, chef des siens, accomplissant le sacrifice qui doit assurer à ceux-ci la richesse et le bonheur. Dans les Védas, il n'est point fait mention des castes, des dieux de castes (Brahma, Vichnou, Siva). Ce sont là pourtant les grands faits sociaux de l'Hindoustan, et nous les trouverons dans toutes les œuvres postérieures. Les trois principaux dieux des Védas sont des dieux matériels : l'Air (Indra), le Feu (Mithra), l'Eau (Varonna).

Des Aryas aux Hindous il n'y a qu'une différence d'époque et de civilisation, mais le type physiologique reste le même, et voici le tableau qu'en a tracé M. G. Flourens :

CONSTITUTION. — *Crâne* ovale, occiput proéminent, pommettes peu développées, os crâniens minces et légers ; visage régulier, yeux grands et vifs, bouche petite, nez étroit, menton arrondi, cheveux noirs et lisses. *Muscles* émaciés, bien moins vigoureux que ceux des Aryas-Européens ; point de mollets, mains petites et faibles. *Taille* généralement inférieure à celle des Européens. *Teint* assez clair au nord, plus foncé au midi, la plante des pieds et la paume des mains restant blanches ; transitions variées du blanc au cuivré.

CARACTÈRE. — Mou et résigné, patient à l'excès, originellement très-doux, rendu féroce par le climat ; génie tout méridional d'une inépuisable fécondité, mais moins réglé que celui des Grecs, tour à tour sublime et extravagant ; sentiments religieux très-développés, nation entière asservie à des pratiques et à des observances monacales.

ACTION. — Nulle en dehors de l'Hindoustan : point d'émigration, excepté celle des Gitanos : l'esprit entreprenant des Aryas s'énerve sous cette latitude. Successivement tous les peuples ont voulu posséder ce magnifique pays et en ont occupé une partie plus ou moins grande. Conquête *assyrienne* sous Sémiramis (au nord); *égyptienne* sous Ramsès (Sésostris); *perse* sous Darius Ier; *grecque* sous Alexandre et Séleucus Ier Nicator ; *arabe* sous la dynastie des Omniades ; *mongole* sous les Gengiskhanides, Tamerlan, Babour (grands Mogols); *persane* sous Nadir-schah ; *portugaise* sous Vasco de Gama (littoral occidental); établissements *hollandais* et *danois; française* sous Dupleix et La Bourdonnais ; *anglaise* sous Clive et Warren Hastings. Malgré tant de désastres, la nationalité hindoue subsiste toujours. Mais il est résulté du contact de tant de peuples de nombreux mélanges qui se sont surajoutés aux mélanges primitifs, entre les émigrés de l'Aryane et les premiers habitants, noirs et jaunes, de l'Hindoustan.

Envisagés au point de vue moral, les Hindous, fils des Aryas, sont fidèlement dépeints dans leurs anciennes épopées.

C'est par l'étude du *Ramayana*, de ce magnifique poëme, que nous pouvons le mieux nous faire une idée du caractère hindou.

Rama est fils d'un roi ; son père a fait un serment imprudent. Il a promis à la marâtre de Rama de le déshériter, au profit du

fils de celle-ci. Il tient son serment, tant la religion de la foi jurée est grande chez les Hindous; mais il meurt de chagrin d'avoir déshérité le meilleur des fils. Rama est parti pour l'exil, accompagné de son frère Lakchmana et de sa femme Sita. Ce sont trois nobles personnages; le dévouement du frère est beau, celui de la femme est sublime. « Reste en ces palais, fille des rois, lui dit Rama, ne me suis pas sur le triste et sombre sentier de l'exil. — Non, répond Sita, l'époux est l'asile de la femme : partout où tu seras, au milieu des bêtes sauvages et des forêts, je serai heureuse et contente. » Rama est digne de ce dévouement, jamais il n'y eut de caractère aussi noble, aussi pur, aussi grand. Bharata, le fils de la marâtre, est un honnête homme, il ne veut point de ce trône qui appartient à Rama et va le trouver dans la solitude où celui-ci s'est retiré. De là une lutte magnifique de désintéressement entre ces deux hommes. Rama s'enfonce plus avant dans les forêts, afin que le vœu de son père s'accomplisse, afin que Bharata reste roi. Partout il secourt les malheureux, il s'attaque courageusement aux méchants. Ceux-ci se vengent; ne pouvant vaincre le héros par la force ouverte, ils emploient lâchement une ruse odieuse. Pendant son absence, le perfide Ravana tue le fidèle vautour qui gardait Sita et enlève celle-ci. Rama, désespéré, ne trouvant au milieu des forêts aucune assistance humaine, fait alliance avec le roi des singes, le brave Hanouman. Car les animaux ne sont point, pour les Hindous, comme pour les Occidentaux, séparés de l'humanité par un abîme. Ce sont des âmes humaines condamnées, pour quelque faute commise dans leur existence précédente, à devenir passagèrement bestiales : par une bonne conduite elles pourront remonter à l'humanité. Hanouman rassemble ses singes, leur fait construire un pont entre le continent et l'île de Ceylan où Ravana a emmené Sita. Le ravisseur est vaincu, Sita reprise. Mais elle a été longtemps séparée de Rama; le poète ne veut point que le moindre doute puisse ternir sa vertu. Elle fait apprêter un bûcher et traverse les flammes, tandis que les dieux viennent lui rendre justice. Alors, après tant d'épreuves, le plus complet bonheur pour ce noble couple. Cependant le courageux singe Hanouman, le libérateur de Sita, était tombé dans les embûches de ses ennemis et avait juré de retourner vers eux. En vain, on s'efforce de le retenir, il part pendant la nuit, et va, comme Régulus, se livrer aux tortures.

Jamais il n'y eut conception plus grande, plus élevée. Dans sa

préface, le poète promet à son lecteur, gloire, longue vie, richesses, bon lot à la prochaine renaissance; cela vaut bien les promesses mensongères de nos auteurs dans leurs avertissements. En réalité, on devient meilleur en lisant le Ramayana. L'idée du devoir est partout dominante; l'honneur, la probité, le courage, l'austérité ennoblissent les caractères. Le sujet est un, l'action entière se rapporte à Rama. Son auteur, le solitaire Valmiki, a trouvé les inspirations les plus heureuses, les accents les plus nobles, surtout quand il s'agit de la femme. Et ici il est bien supérieur à Homère et aux tragiques grecs; ni Pénélope, ni Alceste ne sont des types aussi purs, aussi gracieux, aussi parfaits que Sita. Mais Valmiki est prêtre, ses héros sont trop pieux : derrière toutes ces vertus on sent la règle, le directeur, et non point la conscience seule.

Ces prêtres de l'Hindoustan, ces Brahmanes, méritaient le renom de profonde sagesse que leur ont accordé les Grecs. Leur plus belle œuvre, leur œuvre collective, c'est la loi de Manou. Ce n'est point un code sec et aride, un recueil de formules, comme nos lois civiles européennes. Ce n'est point une compilation sans ordre comme les lois religieuses d'autres Asiatiques; c'est une loi civile et religieuse en même temps, parfaitement ordonnée, brève et complète, qu'on observe depuis trois mille ans. Tout y est prévu; l'homme, pour ces prêtres, est un automate dont il faut monter tous les ressorts. Elle le suit dans les détails les plus intimes de la vie, attachant une importance excessive aux moindres choses, le pénétrant de terreurs infinies pour les plus petites omissions de devoirs religieux. Non-seulement elle applique à chaque faute une peine actuelle et humaine, mais par delà ces peines elle a tout un vaste système de punitions et de récompenses. L'univers entier est soumis à la loi des renaissances; nulle existence, même celle des êtres inorganiques, qui ne soit un châtiment ou une rémunération. Les Hindous ne conçoivent pas qu'aucune existence puisse ni commencer ni finir. Ce n'est point une immortalité tronquée, ayant un commencement et n'ayant point de fin, comme chez d'autres peuples; c'est l'éternité. Ils distinguent parfaitement l'âme et la vie, comme le montre l'hymne suivant des Védas :

Les sens disputaient entre eux : C'est moi qui suis le premier, c'est moi qui suis le premier, s'écriaient-ils. Puis il dirent : Allons, sortons de ce corps; celui d'entre nous qui en sortant du corps, le fera tomber, sera le premier.

La parole sortit : l'homme ne parlait plus; mais il mangeait, il buvait et vivait toujours. La vue sortit : l'homme ne voyait plus; mais il mangeait, il buvait et vivait toujours. Le manas (1) sortit : l'intelligence sommeillait dans l'homme; mais il mangeait, il buvait et vivait toujours. Le souffle de vie sortit : à peine fut-il dehors, que le corps tomba; le corps fut dissous, il fut anéanti.

Les Hindous distinguent donc deux principes dans les êtres, dont l'un périt, tandis que l'autre est éternel. Les âmes des dieux sont caractérisées par la bonté; celles des hommes par la passion, c'est-à-dire qu'elles font tour à tour le bien ou le mal; celles des animaux par l'obscurité. Observation encore bien juste : il semble que les âmes des animaux soient des âmes humaines obscurcies, où la lumière n'a pu se faire. Sur cette échelle des êtres, les âmes montent ou descendent selon leurs mérites : celui qui souffre, celui qui est dans une condition malheureuse est un coupable qui expie ses crimes. La résignation seule, l'accomplissement de ses devoirs peut le sauver et lui obtenir une renaissance meilleure. Les dieux eux-mêmes, s'ils forment une caste supérieure à l'homme, n'en sont pas moins soumis à la loi de la renaissance selon leurs mérites. Aussi désirent-ils ardemment le *nishreyasa*, la récompense suprême, l'absorption dans Brahma, bien différente du *nirvana* bouddhique. Quand on fait le bien avec l'espoir d'obtenir une récompense, on devient dieu; quand on le fait avec un désintéressement complet, on conquiert le *nishreyasa*.

Jamais la résignation n'a été aussi fortement inculquée à l'humanité : de là l'immense pouvoir des prêtres dans l'Hindoustan. Ils forment la caste supérieure, la caste des *Brahmanes*, maîtresse de l'univers entier, pouvant créer par ses dévotions et ses austérités, des mondes nouveaux, des divinités nouvelles. La loi de Manou est constamment occupée d'assurer les priviléges des prêtres, de leur faire obtenir de pieuses donations, de les faire respecter de tous. Mais elle veut qu'ils soient respectables; elle leur impose un long noviciat, de patientes études, puis, à la fin de leur carrière, la retraite dans la solitude, loin de leur femme et de leurs enfants. La caste sacerdotale ne peut s'allier par mariages avec d'autres castes, elle est complètement fermée. Le grand dieu, c'est *Brahma*, le dieu des prêtres. *Siva*, le dieu de la destruction, représente dans la *Trimourti*, ou trinité hindoue, la seconde caste,

(1) *Mens*, l'âme.

celle des *Kchattryas* ou guerriers. Le roi est choisi parmi les Kchattryas, mais ce sont les Brahmanes qui gouvernent sous son nom. Il doit sans cesse les consulter, leur obéir; il est constamment surveillé par un directeur. Les laboureurs et les marchands, les *Vaysias*, ont pour dieu *Vichnou*, le dieu réparateur, conservateur. A eux la richesse et surtout le devoir d'enrichir les prêtres. Puis viennent les *Soudras*, qui n'ont aucun droit; ils doivent servir les autres castes; s'ils le font avec soumission, ils obtiendront une meilleure renaissance. Quant aux *Tchandalas*, issus du mélange des castes, leur partage c'est l'opprobre et la répulsion universelle, car en les fréquentant on perdrait sa caste.

Ainsi est fondée sur le mensonge l'exploitation par la caste sacerdotale de ce vaste pays de l'Hindoustan, depuis trois mille ans. Des conquérants étrangers sont venus de tous les points du monde, rien n'a changé, les rites sont les mêmes, les hommes se croient aussi les mêmes, et leur éternité les console. Le maître étranger périra tôt ou tard; qu'importent les siècles à qui est éternel! Les Brahmanes se font soldats pour gagner leur vie; ils se battent bravement comme cipayes. Mais ils ne perdent point leur caste; ils accomplissent leurs devoirs religieux comme au temps de Manou, préparent eux-mêmes leurs aliments, et ne les partagent avec aucun de leurs compatriotes, s'il n'est de même caste. La crainte d'une souillure est si grande, que dans les villes hindoues, le malheureux qui n'a plus de caste périt sans aucun secours. Isoler ainsi les hommes, est un excellent moyen de les dominer, un moyen pour empêcher toute révolte.

Le Mahabharata offre moins d'intérêt que le Ramayana. Ce n'est point une épopée, c'est une compilation de poëmes destinés à mettre à la portée de tous la connaissance de la religion hindoue, compilation gigantesque de deux cent mille vers. L'Iliade n'en a que seize mille. Mais certains épisodes présentent de merveilleuses beautés et brillent encore par l'élévation morale. Les Pouranas sont les Védas du peuple, développement luxuriant de légendes, de traditions souvent contradictoires, de croyances mythologiques des diverses sectes. Quant aux Brahmanas et aux Oupanischads, ce sont surtout des traités religieux, des commentaires védiques.

L'AME CONSIDÉRÉE COMME PRINCIPE DE LA VIE.

(COURS DE M. TISSOT, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE DIJON).

(Communication du professeur).

« La psychologie a pris depuis quelques années un essor particulier. Le rapport du physique et du moral remis à l'étude; la question renouvelée du matérialisme et du spiritualisme, question si étroitement unie à celle des deux ordres de phénomènes qui s'observent plus particulièrement dans l'homme; le progrès des sciences naturelles et chimiques; un mouvement philosophique des esprits plus libre; le désarroi survenu dans les théories fantastiques des idéalistes allemands; la nécessité d'une réaction en sens contraire; cette réaction matérialiste portée à l'excès par les savants d'un certain ordre surtout; le besoin de mettre le spiritualisme à l'épreuve des nouvelles attaques; le sentiment chez tous, avoué ou non, de la nécessité d'un retour à l'étude approfondie de la théorie des idées, de leur valeur objective ou subjective, théorie qui seule peut fournir les moyens de s'entendre, puisqu'elle seule peut fixer les limites nécessaires du savoir humain : telles sont en résumé les raisons de ce mouvement marqué vers l'étude de l'homme tout entier, tant du côté des physiologistes que du côté des psychologues.

« Dans la faible part que nous y avons prise depuis 1843, époque à laquelle nous publiions notre *Anthropologie spéculative*, nous avons eu plus d'une occasion d'échanger des arguments, et avec plus d'un adversaire. Il n'est ici question que de ceux qui viennent pour ainsi dire de parler, et de ceux-là seulement dont l'opposition nous est connue, ou qui nous a semblé la plus sérieuse. Qu'ils soient les bienvenus puisqu'ils n'ont à cœur, comme nous, que les intérêts de la science, le règne de la vérité. Mais qu'ils soient indulgents, comme nous le serions nous-même, pour une argumentation qui a besoin d'être rapide et nerveuse.

« Après le salut, le combat.

« I. L'un des premiers contradicteurs de l'animisme, que nous professons, est M. Garreau. Dans une brochure où il attaque plus qu'il ne renverse, et surtout qu'il n'édifie (1), il s'est entièrement

(1) Contre l'animisme, nouvel essai d'une théorie cartésienne, Paris 1863.

mépris sur notre théorie des conceptions de la raison, sur notre théorie des idées en général. Et comme notre métaphysique en est la conséquence, les coups de cet adversaire tombent à faux. Il n'est plus permis de philosopher en métaphysique sans compter avec les résultats du criticisme, résultats que nous adoptons en très-grande partie, et M. Garreau y semble passablement étranger. Il n'est guère plus permis de chercher à restaurer le cartésianisme, et surtout l'occasionalisme, sans avoir au moins tenté de résoudre les objections de Fontenelle contre ce système. Enfin le cartésianisme en général, qui avait été déjà si fort ébranlé presque à sa naissance par Huet, dont on ne tient pas assez compte, vient de recevoir de la main de M. Vacherot des blessures telles que je les crois mortelles. Que les cartésiens plus ou moins purs veuillent donc bien panser leurs plaies, et faire preuve de vie et de santé; jusque là nous les tenons pour hors de combat, sinon pour morts.

« II. Un autre adversaire de l'animisme, et ce n'est pas le moins habile (1), a prétendu qu'Aristote avait été mal interprété, en ce qui regarde son opinion touchant l'action directe de l'âme dans les opérations de la vie purement végétative; et cela, parce qu'il est beaucoup moins explicite dans le sens de l'animisme absolu lorsqu'il traite des fonctions de la nutrition que lorsqu'il s'agit de l'âme et de son action sur le corps ou dans le corps. Nous ne voyons, quant à nous, aucune bonne raison de préférer le premier de ces points de vue au second; pourquoi le stagirite n'aurait-il pas tout aussi bien dit le fond de sa pensée sur l'action de l'âme à l'égard du corps, en parlant de l'âme même qu'en parlant de la nutrition? La supposition contraire nous semble d'autant plus gratuite que, par le fait qu'il ne s'agissait plus pour Aristote, lorsqu'il décrivait des mouvements organiques, que de montrer des effets et des causes ou moyens corporels, il n'avait pas à remonter plus haut. Mais son silence, ici, en ce qui regarde l'action de l'âme, n'est pas du tout en contradiction avec ce qu'il avait dit ou devait dire en s'élevant des effets organiques à la cause inorganique en traitant de l'âme même et de ses fonctions.

« Le même critique n'approuve point la comparaison de l'action nconsciente de l'âme dans le corps à l'action instinctive de l'abeille qui construit son alvéole, et prétend que l'argument ne prouverait quelque chose qu'autant qu'il serait établi que l'âme de l'abeille

(2) M. Lévêque.

construit son propre corps. J'en demande pardon à M. Lévêque : il voudrait un argument par identité quand on ne lui doit qu'un argument par analogie. Il est bien vrai que dans la pensée d'un grand nombre d'animistes l'âme de l'abeille construit le corps de l'abeille ; mais on ne pourrait partir de là sans commettre un cercle vicieux, pour prouver, autant que des choses de cette nature peuvent être prouvées, que l'âme humaine construit le corps humain. Mais il est à coup sûr très-permis de poser en fait que l'abeille construit son alvéole, qu'il y a dans cette construction d'admirables rapports de moyens et de fins dont elle ne sait absolument rien, et qu'il est ainsi prouvé qu'un agent spirituel par le principe qui l'anime (nous supposons que M. Lévêque accorde une âme à l'abeille), peut travailler sans calcul, sans tout un ordre d'idées tenant à l'arrangement des choses et à leurs rapports, la matière soumise à sa puissance. Voilà tout ce que l'animisme entend prouver par là, et il le prouve en effet.

« On a conscience, ajoute le même critique, de certaines sensations tenant aux mouvements de la vie organique, mais on n'en sait rien de plus; on sait même qu'on est entièrement passif à cet égard. Ce n'est là qu'une pure sensation de la vie, ce n'en est pas l'action. — Ce n'en est pas l'action voulue, sentie; ce n'est pas l'action du moi, c'est vrai. Mais il reste à savoir si l'âme et le moi ne sont pas deux choses (je ne dis pas deux substances) fort différentes, et si l'âme n'aurait pas une activité propre antérieure à l'activité réfléchie, incomparablement plus profonde, et d'autant plus sage qu'elle est l'analogue des opérations instinctives de la vie de relation chez les animaux et chez l'homme même. Or nous croyons fermement avoir établi une distinction légitime entre l'âme et le moi, entre l'activité régulière quoiqu'indélibérée et inconsciente de l'âme, et son activité réfléchie, personnelle. Tant que des faits resteront des faits, et que les conclusions qui en découlent resteront légitimes, toute hypothèse contraire, tout ce qui pourrait résulter de cette hypothèse n'aura pas de valeur à nos yeux.

« On suppose d'ailleurs trop facilement, je veux dire gratuitement, avec M. Peisse et d'autres, que nous avons la sensation de la vie. — Nous avons la sensation de certains états organiques produits par l'agent vital, oui; de la vie comme agent ou comme cause, non. Et puis, je regarde comme indubitable que nous *apprenons* à distinguer notre corps des corps étrangers et de notre âme, de notre moi; qu'il faut par conséquent savoir déjà par ce

moyen qu'on a un corps avant d'y rapporter et pour pouvoir y rapporter quoi que ce soit; qu'une âme, humaine d'ailleurs, qui animerait un corps fermé à toutes les relations du dehors, ne saurait point qu'elle est unie à un corps; que toutes les sensations internes qu'elle pourrait éprouver, tous les mouvements sentis qu'elle pourrait exécuter instinctivement ou par voie même de raisonnement dans ce corps, ne seraient pour elle que des états personnels qu'elle serait incapable de rapporter à l'organisme qu'elle revêtirait, comme à leur siége, puisqu'elle ne le connaîtrait pas; qu'ainsi la vie végétative tout entière, la vie organique proprement dite, avec les sensations que nous pouvons en avoir, serait possible sans que nous pussions démêler ces sensations des autres états de l'âme, et les rapporter à l'organisme comme à leur siége.

« Je nie également, comme une assertion contraire à une multitude de faits établis ailleurs, que l'on ne puisse affirmer de l'âme que ce qu'on en sait immédiatement, ou que ce qu'on en sent; autrement toute psychologie rationnelle serait impossible. Et comme on ne va pas jusqu'à le soutenir, nous sommes dispensés d'insister.

« Il n'est pas exact de dire que l'animisme n'a pas même une valeur hypothétique puisqu'il explique le moins obscur par le plus obscur : 1° l'animisme est une hypothèse légitime, puisqu'elle découle d'un grand nombre de faits qu'il plaît à nos adversaires d'oublier, mais qui ne cesseront d'avoir leur force tant qu'il ne sera point démontré qu'ils sont illusoires; 2° l'animisme explique mieux qu'aucune autre hypothèse des faits qui doivent avoir une cause seconde ou naturelle; 3° l'animisme n'imagine ni l'agent vital (l'âme est donnée d'ailleurs), ni les faits qui lui sont rapportés comme à leur cause puisque ces faits sont donnés; il n'affirme qu'un simple rapport de causalité de l'âme aux faits, en se fondant sur une analogie d'autant plus concluante qu'il y a plus de faits à l'appui. Rien en tout cela que de parfaitement clair. Rien au contraire que d'arbitraire, d'impossible ou d'une impénétrable obscurité dans les autres systèmes.

« Il ne suffit pas de dire qu'on ne voit pas que l'admirable unité des corps vivants ne soit pas explicable par autre chose que par une âme. C'est là une fin de non recevoir, un argument *ab ignorantiâ* qu'on pourrait alléguer par tout en matière de science naturelle, et qui conduit tout droit au septicisme; il faut de plus reconnaître que si cette unité, ce concert d'action et de réaction

de toutes sortes s'explique par quelque chose, c'est bien plutôt par l'âme que par la matière. Je dis par la *matière* et non par le *corps*, ce qui me conduit au raisonnement de M. le docteur Cerise.

« III. Je pose, dit-il, ce dilemme ; ou l'animisme conteste l'héré-
« dité vitale, et alors il commet une erreur de biologie ; ou il admet
« la transmission héréditaire de l'âme, et alors il commet une
« erreur de psychologie. Dans le premier cas il compromet le vita-
« lisme en méconnaissant les origines et les conditions de la force
« vitale ; dans le second cas il compromet le spiritualisme en mé-
« connaissant la personnalité libre et responsable de l'âme. »

« Je ne conteste point l'hérédité vitale en un certain sens, pas plus que je n'admets la transmission de l'âme, par la raison toute simple qu'il y a un milieu possible, l'intervention d'une âme qui n'est point transmise et qui met en œuvre des matériaux transmis. La possibilité absolue de cette troisième alternative suffirait à elle seule pour établir le vice logique de l'argument de M. Cerise. Mais ce vice n'est pas le seul.

« Qu'entend-on en effet par hérédité vitale? Si c'est la transmission de la vie par voie de génération, il reste à savoir encore ce qui est transmis, ou ce qu'on entend par le mot vie. Je puis à coup sûr distinguer ici entre la matière, l'organisation et l'agent organisateur. M. le docteur Cerise est-il bien sûr qu'il y ait autre chose de transmis héréditairement que de la matière organisée, mais ne devenant le corps d'une âme propre que par l'intervention de cette âme? Quand il aura bien voulu répondre à cette question de manière à démontrer qu'un embryon vivant n'a pas d'âme propre, ou que cette âme n'est certainement pour rien dans le mouvement et le travail d'organisation, de développement, de vie, en un mot, dont cet embryon est animé, nous admettrons la première alternative de son dilemme, et nous reconnaîtrons, mais alors seulement, que nous commettons une erreur de biologie. Encore serons-nous trop généreux, car il devra démontrer en outre que la transmission héréditaire d'une matière organisée ne suffit pas pour expliquer jusqu'aux ressemblances morales des enfants avec les parents. D'ailleurs il doit être plus embarrassé de cette hérédité que nous-même, puisqu'il tombe par là dans le traducianisme ou dans le matérialisme : dans le traducianisme, s'il admet une âme distincte de la matière, se séparant, on ne sait comment, des âmes des parents, et passant aux enfants ; du matérialisme, si le principe de vie n'est dans l'enfant que de la matière organisée qui

se détache pour ainsi dire de la mère, comme un fruit mûr et prêt à lever dans une terre convenablement préparée. Mais encore faudrait-il savoir si ce fruit mûr, et le germe qu'il contient, ne renferme pas un principe de vie propre, qui n'est ni l'enveloppe du germe, ni le germe lui-même en tant qu'il est matériel et visible. Il est difficile d'admettre que des assertions de ce genre puissent passer sans preuve.

« La seconde alternative du dilemme de M. Cerise ne nous paraît pas remplir nettement les conditions d'un bon argument du genre, par la raison que l'opposition avec la première n'est pas nette, et qu'elle pourrait bien n'en être au fond qu'une répétition, ou une autre expression. En effet, si c'est l'âme qui est héritée, en passant des parents aux enfants, la seconde alternative ne dit rien de plus que la première, et c'en est fait du dilemme; si c'est autre chose, qu'on veuille bien dire ce que c'est, puisqu'il n'y a pas d'héritage sans quelque chose d'hérité. Dire que c'est la vie, c'est ne rien dire; ou du moins ce n'est pas dire assez, puisque la vie peut s'entendre de trois choses au moins : du corps vivant considéré en lui-même, de la cause seconde de la vie considérée de même, enfin de ces deux choses réunies. Prétendre qu'il n'y a pas là trois choses, mais une seule, c'est, dans le cas présent, commettre une pétition de principe, et d'ailleurs affirmer sans preuve; c'est par conséquent mal raisonner ou ne pas raisonner tout en croyant le faire.

« Je n'admets pas, du reste, que la *force vitale* et les *origines* dont parle M. Cerise à propos de la question soient des points assez sûrement touchés pour qu'ils puissent être acceptés tels qu'il les présente.

« La force vitale n'est pas une idée suffisamment déterminée, par la raison, si je ne me trompe, qu'on entend ici par force une propriété, et qu'une propriété est inconcevable sans un sujet qui la revête, sans propriétaire, et que le sujet dont il s'agit ici est ou méconnu, ou peut-être mal connu : méconnu si l'on raisonne comme s'il n'existait pas; mal connu si l'on affirme sans raison suffisante que c'est la matière seule.

« D'un autre côté les origines dont on parle sont-elles bien les *origines* véritables? Si l'on ne sort pas de l'organisme vivant pour expliquer l'origine de la vie, il faut : ou renoncer à parler d'origines, il faut affirmer l'éternité de la manifestation organique de la vie au sein de notre monde, sauf à être démenti par la géologie,

ou rester sans réponse possible en face de la première organisation, de l'organisation sans père ni mère, sans hérédité vitale. Et alors la vie, loin de s'expliquer par l'hérédité, est absolument inexplicable par là, puisque l'héridité elle-même la suppose. Qu'est-ce donc qui est hérité dans chaque espèce? Ce n'est point la vie elle-même comme principe; c'est la forme vivante seule.

» Loin donc de nous trouver bien étreint par le dilemme de M. le docteur Cerise, nous pouvons dire avec la plus entière sincérité que nous ne l'avons vu que dans l'intention et dans les mots, mais en réalité point. Nous n'avons donc pas à justifier l'animisme des conséquences qu'on voudrait lui faire rendre en le plaçant dans une alternative dont le sens précis nous échappe, et dont nous ne pouvons sentir la force. Nous croyons donc pouvoir concilier parfaitement avec l'animisme aussi bien que l'hérédité vitale, la personnalité libre et responsable, par la raison, que ce qui est hérité n'est point le principe de la vie, que c'est ce principe qui est libre et personnel, et que l'influence qu'il subit par le fait de l'hérédité, influence incontestable, se conçoit à merveille par le fait seul de ce qui se transmet d'une génération à une autre.

» Je crois donc pouvoir faire à mon tour le dilemme suivant: Ou l'âme et la vie sont identiques, ou elles ne le sont pas. Si l'âme et la vie ne sont qu'une même chose, et que la vie ne soit qu'un ensemble de mouvements et de phénomènes qui se manifestent dans certains corps, l'âme n'est rien de réel, et la vie elle-même est un effet sans cause seconde. Reste alors: ou un matérialisme absurde, ou un panthéisme qui ne l'est guère moins, ou un théovitalisme mystique tout gratuit. Or, il ne convient pas à tout le monde de donner dans l'un quelconque de ces extrêmes, dont nous croyons avoir établi le peu de fondement.

« Si l'âme et la vie sont au contraire deux choses essentiellement différentes, il faut ou qu'on nie tout rapport de l'une à l'autre, ou qu'on limite ces rapports d'une manière certaine, et qui assigne démonstrativement un terme à l'action de l'âme, ou qu'on avoue l'impossibilité de le faire, et qu'on reconnaisse au contraire la possibilité de l'action de l'âme dans tout phénomène vital. Si l'on nie tout rapport entre l'âme et la vie, on se met en contradiction avec les faits. Si on limite ces rapports arbitrairement, on n'obéit qu'à des habitudes et à des préjugés sans valeur; si on ne peut assigner démonstrativement ces limites, la possibilité du vitalisme se trouve établie négativement, quand sa possibilité posi-

tive est d'ailleurs établie positivement par les faits nombreux qui lui servent de base.

« Si donc M. le docteur Cerise a pu dire : « Je crois que la doctrine de l'identité de l'âme et de la vie ne peut échapper à ce dilemme, qui résume toute mon argumentation psychologique, » je puis dire à mon tour : « Je crois que la distinction de l'âme et de la vie comme cause (c'est bien ainsi que l'entend cette fois M. Cerise) est, ou la négation d'une cause seconde de la vie dans chacun de nous, ce qui est du mysticisme ou de la défaillance dans la recherche des causes, ou de l'arbitraire dans les assertions ; — ou l'affirmation d'un troisième principe, qui ne serait ni l'âme ni le corps, ce qui est la doctrine d'un vitalisme imaginaire sans précision ; — ou bien encore l'explication de la vie comme fait par elle-même, ce qui est un cercle vicieux sans terme.

« IV. Enfin, nous nous trouvons en face d'un adversaire des plus courtois, et qui ne verra, nous l'espérons, entre lui et nous que des différences de doctrine, mais aucune dans la sincérité des intentions. Nous croyons, au surplus, que tels sont aussi les sentiments de tous ceux dont nous avons jusqu'ici combattu les opinions.

« M. le docteur Delasiauve, car c'est de lui qu'il s'agit, dans son estimable *Journal de médecine mentale*, numéro de septembre 1863, dit à propos de l'animisme, tel du moins que nous le soutenons : « Qu'on ne conçoit pas plus la matière pensante, qu'un être « pensant qui ne serait pas matière, ou que l'action conjointe et « simultanée de ces deux inconnus dans l'exercice intellectuel. »

« Pour ne pas être long, qu'il nous suffise de dire qu'à ce compte, c'est-à-dire si l'on connaît si peu ce que c'est que la matière, ce que c'est que l'esprit, on n'est pas plus en mesure de nier l'animisme que de l'affirmer. La question reste donc entière.

« On dit la matière inerte : l'assertion est au moins téméraire, « puisque le mouvement s'offre à nous sous toutes les formes. »

« La matière n'est dite inerte que dans un certain sens, celui de la spontanéité de l'action. Or, il est à craindre que M. Delasiauve ne distingue pas ici, comme il conviendrait de le faire, entre le mouvement et l'action. La matière pourrait être toute et toujours en mouvement sans qu'il fût par là prouvé le moins du monde qu'elle est active ; elle pourrait n'être que mobile.

« Avec l'idée qu'on se fait de la matière, on ne saurait volon« tiers accorder à celle-ci le don de la pensée, des tendances morales, « du libre arbitre. Mais l'âme est un autre écueil. L'immatériel pour

« nous n'est rien. Où et quand ce rien s'unit-il à la substance « corporelle? »

« Je crains fort que l'idée qu'on se fait ordinairement de la matière ne soit très-inexacte; je n'aurais, pour le prouver, qu'à décomposer cette idée; à montrer qu'elle est toute subjective, et à demander ce qui, dans ces éléments divers, qui ne sont que des sensations, des perceptions, des notions rationnelles et de rapport, est vraiment matériel, ou ce qui est du moins adéquat à la matière. Je sais parfaitement que tous nos adversaires réunis seraient fort embarrassés pour répondre. Mais s'ils reconnaissent la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, d'expliquer la pensée par la matière, n'est-ce pas une assez bonne raison de présumer du moins que ce qui pense en nous pourrait bien être autre chose que ce qu'on entend par le mot matière, ou qu'on se fait à certains égards une très-fausse idée de la matière? Et alors, si ce qui semble le plus réel dans la matière, l'étendue résistante, par exemple, n'est rien de ce qu'on croit, ce qu'il y a de vraiment réel, de substantiel dans la matière ne pourrait-il pas être aussi un peu douteux? Quant à moi, je suis de ceux qui sont avant tout certains qu'ils pensent, qu'ils existent à titre d'être pensants, et qui savent beaucoup moins ce qu'ils sont comme corps que comme êtres pensants ou comme esprits. Que devient alors cette proposition, que « l'immatériel n'est rien pour nous? » Rien de matériel, sans doute; mais rien autre, c'est ce qu'on ne pourrait affirmer qu'après avoir démontré que la matière seule existe; ce qui ne pourrait se faire qu'*à priori*, en démontrant qu'elle seule est possible. Or, on n'a rien fait ni même rien tenté de semblable. L'âme reste donc possible; sa réalité même peut raisonnablement passer pour établie tant qu'on n'aura pas réfuté les raisons qui tendent à prouver l'incompatibilité de la pensée dans un sujet composé ou corporel. Cela étant, le rapport de l'âme et du corps peut être ignoré dans son origine et dans son comment; mais il ne saurait plus être nié, puisqu'il est un fait.

« C'est limiter arbitrairement le pouvoir créateur que de lui « refuser la faculté de départir à une substance tangible ce qu'il « accorde à un mythe insaisissable (l'âme), la faculté de penser... »

« Il n'y a pas plus d'arbitraire en cela qu'à nier que Dieu puisse faire une montagne sans vallée, un bâton qui n'ait pas deux bouts, que l'eau qui a passé sous un pont n'y ait pas passé, qu'un triangle n'ait pas trois angles et trois côtés. Cette négation est la consé-

quence même de l'analyse de la proposition énoncée, la matière pensante, qui se résout dans une contradiction. J'ajoute qu'appeler l'âme un mythe, c'est au moins préjuger la question.

« On ne peut nier que la cellule germinative ne soit douée de « vie ; donc la matière est de soi vivante... »

« La conclusion ne serait légitime qu'autant qu'on prouverait que l'âme n'est déjà pas l'auteur de la cellule originelle dont on parle, et n'agit point par elle. A-t-on prouvé quoi que ce soit à cet égard? Non, que je sache.

« La question resterait donc entière entre les deux camps, si les animistes n'établissaient que le plan d'une organisation quelconque, la sagesse qu'il révèle, l'activité que l'exécution de ce plan suppose, ne peuvent être des attributs de la matière.

« La question de savoir auquel des deux partis en présence incombe la charge de prouver, n'est pas indifférente. Or, nous sommes en possession des causes finales dans l'homme; un autre fait, c'est que l'organisation accuse des causes de ce genre, ou qu'il n'y en a pas au monde. La foi du genre humain est donc pour nous, et c'est à ceux qui la contredisent à prouver leur assertion. Toutefois, nous voulons bien nous relâcher de notre droit strict et donner les motifs de notre croyance spiritualiste et animiste tout à la fois. Nous ne devrons croire que ces raisons manquent de l'autorité nécessaire pour asseoir notre opinion qu'autant qu'on en aura prouvé l'insuffisance. Ce qui n'a pas été fait jusqu'ici.

« Au lieu d'insister plus longuement sur des objections qui ne prouvent guère qu'une chose, à savoir qu'on ne nous a pas lu assez attentivement pour nous comprendre, ou qu'on manque des données ou des aptitudes philosophiques nécessaires pour aborder utilement le côté métaphysique de ces sortes de questions, je citerai un travail fort estimable d'un jeune médecin, M. Paul Dupuy. Dans un article intitulé: *De l'activité de la matière relativement à l'organisation et à la vie*, extrait de la *Gazette médicale de Paris* (1863), l'auteur fait preuve de connaissances étendues et d'aptitudes supérieures. Il serait beaucoup trop long de reproduire ici tout ce qu'il y a de digne de remarque dans cet extrait et de favorable à notre thèse; mais nous croyons utile de le signaler à des confrères trop disposés peut-être à ne recevoir la vérité que de la main des leurs. Nous n'aurons qu'à gagner cette fois à la préférence. »

BIBLIOGRAPHIE.

La morale de la richesse, par M. Antonin Rondelet, 1 vol. in-12. (Librairie Didier, à Paris).

La morale de la richesse ! Ces mots ne jurent-ils pas de se trouver ensemble ? La richesse, dans son acception vulgaire, signifie le moyen de se procurer le confortable, le luxe, les plaisirs et de pouvoir répandre autour de soi des bienfaits. Mais à part ce dernier emploi subordonné à la bonne volonté de son possesseur, la richesse n'a jamais passé pour une source de vertu ; bien au contraire, on lui a imputé des vices qu'on en croit inséparables, tels que l'orgueil, l'avarice, la débauche, la corruption. Néanmoins tout le monde veut puiser à cette source, et les plus puritains de désintéressement ne refusent jamais un riche héritage, ne serait-ce que pour en faire, comme on dit toujours, un bon usage. Or, voici un bon livre dans lequel M. Antonin Rondelet s'efforce de démontrer que la richesse, dans ses divers modes d'acquisition et dans ses divers emplois, est un moyen d'activité favorable au développement intellectuel et moral de l'homme ; aussi la rattache-t-il à ce qu'il appelle la science sociale, science intermédiaire entre l'économie politique et la morale proprement dite.

Qu'est-ce que la science sociale ? C'est la double application de la philosophie et de l'économie politique au gouvernement des peuples. L'auteur la divise en morale économique, en morale financière, en morale administrative et en morale politique. C'est surtout au point de vue de la morale économique qu'il considère le développement de la richesse comme parallèle au progrès de la civilisation, parce que, suivant lui, la morale économique est appelée à donner aux sociétés des principes et des lois en tant qu'elles produisent, échangent et consomment l'utile. Il présente sur cet important sujet des aperçus nouveaux dont nos économistes modernes devraient tirer profit : habitués qu'ils sont à chercher l'équilibre entre la production et la consommation, ils trouvent des combinaisons ingénieuses pour sauvegarder les intérêts matériels de la société, mais ne croient pas de leur compétence de s'occuper de ses intérêts moraux. M. Rondelet, au con-

traire, s'en préoccupe par-dessus tout; aussi, considérant la production de la richesse au point de vue de la nature morale, il pose et développe ces deux lois : 1° la production de la richesse est l'accomplissement d'un devoir; 2° la production sociale de la richesse est un moyen et non un but; elle a pour origine le travail et non le capital. Au point de vue de ses effets sociaux, l'auteur déclare que le capital, dans une société civilisée, est non-seulement à la disposition de celui qui le possède, mais encore à la disposition de celui qui ne le possède pas; et comme corollaire il proclame cet axiome que la création de la richesse tend à diminuer les inégalités sociales.

Il est certain que la richesse ne procure pas seulement le bien-être, elle donne le moyen de s'améliorer intellectuellement et moralement par l'éducation, l'instruction et l'expérience. Aussi, M. Rondelet prouve-t-il qu'à mesure que les idées se multiplient par les découvertes et s'affermissent par les démonstrations, à mesure que les vérités scientifiques se complètent et se popularisent, à mesure que le niveau moral s'élève, que les vertus sont pratiquées avec plus de perfection, le capital matériel obéit à cet élan moral et suit une progression proportionnelle.

Les effets économiques de la production morale dans l'ordre physique engendrent cette autre loi : « le perfectionnement moral ou la vertu détermine une épargne ou une multiplication proportionnelle du capital. »

Ici, M. Rondelet fait observer que l'homme tourmenté par la soif de savoir ne ménage pas plus son temps aux spéculations les plus abstraites et les plus ardues qu'aux recherches les plus voisines de l'industrie et les plus immédiatement exploitables. C'est par là qu'à son insu le savant sert le plus directement les intérêts de la richesse sociale et la cause de la civilisation matérielle. Il y a donc une relation visible entre le progrès des sciences d'observation dans le monde physique et les études entreprises par la philosophie sur la direction de l'esprit humain aussi bien que sur les règles à suivre pour faire le meilleur emploi de notre intelligence. En effet, si la multiplication du capital est proportionnelle à la part de vérités que notre intelligence a conquise, il existe une relation semblable entre la richesse et la vertu. Le perfectionnement moral des âmes entraîne donc le progrès matériel de la production.

Il serait difficile d'appliquer cette théorie à notre civilisation

actuelle. Le nombre des personnes qui se livrent aux spéculations de la philosophie est trop inférieur à celui des personnes qui se livrent aux spéculations de la Bourse pour produire de tels résultats; aujourd'hui encore, on cherche plutôt à augmenter son bien-être matériel, son luxe, son train de maison, qu'à augmenter sa dose de savoir et de vertu. C'est donc uniquement en vue de l'avenir qu'on peut déclarer avec l'auteur qu'aucune des formes de la richesse n'échappe à l'influence fécondante de la vertu et du bon vouloir. Il ajoute : « La retenue et la discrétion de l'homme qui se modère dans l'emploi de ses biens épargnent le capital, fortifient la richesse, multiplient l'avoir social : la vertu qui soutient et motive le travail, donne à la production plus d'activité et d'énergie; enfin, la probité qui assure et tranquillise par une exactitude réciproque les rapports de l'acheteur et du vendeur, favorise le commerce de transaction et décuple par le crédit l'avoir du négociant. »

Voilà de bonnes paroles exprimant une excellente théorie. Cependant l'auteur aborde le côté réellement pratique de son sujet en regardant la liberté comme première condition morale de la production de la richesse, et l'association comme seconde condition.

Il subordonne l'usage de la liberté à une instruction suffisante : « A quoi sert, dit-il, que chacun ait le pouvoir d'écouter ses aptitudes spéciales, si elles demeurent endormies sans qu'il en ait conscience ? A quoi bon ouvrir à tous une carrière pour leur activité, s'ils n'apprennent pas de quoi ils sont capables ? » Il appartient donc à la société de distribuer l'instruction à tous ses membres; et il ne s'agit pas seulement d'enseigner à l'enfant un métier, il faut aussi développer son esprit de manière à en faire plus tard un homme complet. Or, qui veut la fin veut les moyens. M. Rondelet en appelle à la bonne volonté des classes éclairées et riches, plutôt qu'à des lois obligatoires; et cependant il convient que le devoir de donner à son prochain son âme, sa pensée, de l'attirer à son niveau, de le relever par un bon conseil, par une protection désintéressée, n'est pas reconnu et accepté par tous ceux à qui il incombe. Faut-il alors que les enfants se présentent d'eux-mêmes à l'école, comme les hommes se présentent d'eux-mêmes au travail ? Les enfants qui auraient assez de raison pour le faire en seraient empêchés par des parents cupides plus désireux d'exploiter leurs membres que de cultiver leur esprit.

Si l'instruction est faite pour répondre aux besoins de l'âme, comme la nourriture physique aux besoins du corps, il faut assurer l'une comme l'autre, et à défaut des parents qui les refusent, c'est à l'Etat d'y pourvoir.

On croit juste d'enlever un fils à son père, pour en faire, comme on dit, de la *chair à canon*, serait-il plus exorbitant, plus attentatoire à la liberté qu'on le lui prît pendant quelques heures du jour pour en faire un être intelligent et moral, en l'arrachant à un travail pénible capable d'en faire une brute plutôt qu'un homme? Quelle inconséquence! Vous voulez avec raison qu'on poursuive le père qui tue ou blesse son enfant, qui attente à sa vie physique, et vous ne voulez pas qu'on le poursuive s'il attente à son âme, à sa vie morale que vous placez cependant au-dessus de la vie physique?

Enfin, M. Rondelet démontre que l'esclavage, la caste, la corporation, sont des régimes économiques incompatibles, non pas seulement avec les droits de l'individu et du citoyen, mais avec la richesse et l'abondance, et il conclut qu'il faut tendre à constituer une société nouvelle où disparaîtra de plus en plus l'ancienne distinction entre les esprits cultivés et ceux qui ne le sont pas. A cette condition la richesse aura sa véritable place; elle deviendra un instrument et comme un organe dont les sociétés sont appelées à se servir, afin de grandir en intelligence et en moralité.

LE DÉISTE RATIONNEL, revue mensuelle, (rue de la Banque, 5, à Paris).

Les deux premiers numéros de cette Revue viennent de paraître. Le but de sa fondation est d'entretenir le sentiment religieux envisagé comme base de la vie individuelle et sociale; et il se trouve résumé dans cette épigraphe de M. Riche-Gardon :

> Le déisme n'est point une religion ni une doctrine nouvelle; il est le fond et le lien de toutes les doctrines philosophiques et religieuses : c'est par lui seul qu'elles peuvent être ramenées à la vérité morale.
>
> C'est donc par le déisme rationnel seul que peut être dissipé le trouble moral, cause première des souffrances de chaque situation, puisque le matérialisme, comme le surnaturalisme, met partout l'homme à la place de Dieu, l'arbitraire à la place des lois d'harmonie.

A l'encontre du saint-simonisme qui déclare la chair égale à l'esprit, le déisme rationnel regarde l'univers sensible comme le

produit d'un idéal moral, et, par suite, toute œuvre de l'ordre même le plus matériel ou le plus industriel, comme le produit d'une conception de l'esprit. C'est le spiritualisme dans son expression la plus pure, et tel que peuvent l'avouer toutes les doctrines religieuses; cependant pour relier celles-ci il faudrait les séparer de leurs dogmes respectifs, c'est-à-dire de leurs bases fondamentales; il n'en subsisterait dès lors que les préceptes de la morale universelle qu'elles ont sans doute adoptés et sanctionnés, mais en les subordonnant plus ou moins à des devoirs particuliers, locaux ou traditionnels.

L'entente qu'on veut établir aujourd'hui entre les croyances les plus opposées, quoique très-désirable, nous paraît impossible. Le déisme peut bien être un terrain neutre sur lequel les religions diverses doivent se rencontrer; mais une fois là, si elles parvenaient à s'entendre, ce serait uniquement pour se tourner contre leur conciliateur, et lui demander comment il peut fonder une religion sans dogmes, sans traditions et sans miracles.

La même épigraphe porte que le déisme rationnel repousse également et le matérialisme et le surnaturalisme; cependant l'idée d'un être distinct et créateur de la nature, telle qu'elle est formulée dans cette Revue, implique le surnaturalisme. En vain, rejetterait-on tous les autres miracles traditionnels, dès qu'on admet celui de la création, le premier et le plus grand de tous, on est surnaturaliste. Nous désirons que *le déisme rationnel* s'explique à ce sujet de manière à dissiper toute apparence de contradiction.

En attendant, on ne saurait trop encourager une publication qui invite tous les libres penseurs, quelle que soit leur opinion, à présenter et défendre leurs théories philosophiques et religieuses. Pour notre compte nous n'y ferons pas défaut.

La Revue spiritualiste, journal mensuel, par M. Piérart, (tome 7), (rue des Bons-Enfants, 29, à Paris).

Le titre de cette Revue pourrait faire croire qu'elle traite de questions de métaphysique et de morale, et s'occupe de déterminer les rapports entre le corps et l'âme, entre l'homme et Dieu; mais son objet spécial est l'examen des phénomènes encore mal expliqués qui inspirent tant de crédulité aux uns, tant de doute aux autres, et dont les *médiums*, personnes douées d'une certaine complexion physique, sont les agents ordinaires.

La *Revue spiritualiste* a été fondée en opposition à l'école mystique de M. Allan Kardec qui a voulu en faire une religion nouvelle dont il serait à la fois le révélateur et le grand-prêtre. M. Piérart, plus modeste et plus sage, tout en ayant foi dans la réalité des manifestations *spirites*, cherche à les expliquer dans un sens rationnaliste.

Jusqu'à présent les *Esprits* n'ont pas répondu d'une manière satisfaisante aux nombreuses et pressantes conjurations qu'on leur a adressées. Les personnages célèbres, ordinairement invoqués, disent des choses plus ou moins en rapport avec leurs caractères, leurs actes ou leurs écrits, mais rien de plus. A quoi bon se manifester aux vivants pour leur montrer que les âmes une fois détachées des corps sont désormais incapables de progrès ? Lisez les discours philosophiques, religieux et cosmogoniques émanés des médiums, ils expriment des idées connues et formulées depuis longtemps; voyez leurs essais d'art, de science et de médecine, vous n'y trouverez aucun résultat important ou nouveau. Ainsi pas la moindre invention, pas la plus petite découverte, rien, enfin, dont l'humanité puisse réellement tirer parti. Si la cause de ces phénomènes était extraordinaire, les actes et les paroles qui en émanent devraient offrir un caractère analogue ; mais, au contraire, ils se traînent dans les redites, et ne font faire aucun progrès à la science ni à l'industrie.

A quoi donc attribuer ces phénomènes ? Les savants disent : au charlatanisme « les évêques disent : au diable. » Entre ces deux interprétations ou fins de non-recevoir, la physiologie intervenant à son tour, attribue la lucidité des médiums à une recrudescence de mémoire causée par une surexcitation nerveuse et cérébrale, laquelle leur donne aussi la force d'agiter ou de soulever des meubles, et leur fait subir l'influence des personnes qui les entourent. C'est au point de vue physiologique qu'il nous semble raisonnable d'observer ces phénomènes, comme ceux de la catalepsie, de l'hypnotisme, du rêve, du somnambulisme, etc., tous états correspondant à différentes affections du cerveau.

Rendons justice à M. Piérart : tout en inclinant vers un principe surnaturel, il accueille volontiers toutes les observations, et provoque lui-même des expériences contradictoires. C'est pourquoi il est en lutte perpétuelle avec ceux qui veulent trop voir dans ces phénomènes, et avec ceux qui ne veulent y rien voir du tout. Nous reviendrons sur ce sujet.

MÉLANGES.

La philosophie en Angleterre. — Dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 février, M. Auguste Laugel a consacré un excellent article à l'état actuel des études philosophiques en Angleterre. Il s'étonne à bon droit de la défaveur où sont tombées ces études, et l'attribue à l'esprit industriel et mercantile qui domine dans ce pays, on pourrait ajouter au goût du confortable et des distractions qui s'accroît chaque jour avec les moyens d'y satisfaire. Les professeurs et les prédicateurs anglais, grâce à de riches émoluments, passent leurs vacances en voyages, en excursions qui ajoutent beaucoup à leurs connaissances des choses et des hommes, mais leur ôtent tout le temps qu'ils pourraient employer à enrichir la science de nouveaux résultats. Les théologiens reprennent toujours les thèmes mille et mille fois tournés et retournés depuis la Réforme sans les rajeunir. La philosophie en est encore à l'écossais Dugald-Stewart. La célèbre université d'Oxfort produit beaucoup de docteurs en théologie, des évêques, des professeurs, mais aucun penseur éminent. Un seul fait exception, c'est Herbert Spencer, lequel représente l'esprit philosophique nouveau de l'Angleterre à notre époque. Dans ses ouvrages qui embrassent tous les objets de la philosophie et dont M. Laugel a fait un excellent résumé, il commence par tracer le tableau de la naissance et de la ruine des mondes et des systèmes solaires, des apparitions et des métamorphoses de la vie, de la formation des sociétés humaines et de leur décomposition.

Suivant lui, la science observe ce que les phénomènes ont de commun ; elle cherche les rapports entre certains effets permanents et une cause, et elle formule cette cause dans une loi générale. Les religions sont des phénomènes d'un certain ordre qui sous des formes diverses se sont produits dans tous les temps et dans tous les lieux, car le sentiment religieux est au fond du cœur de l'homme, et se plie aux formules les plus contradictoires, aux croyances les plus diverses. Il faut voir ce que ces manifestations diverses ont de fondamental.

H. Spencer admettant l'existence propre et intrinsèque du monde, rejette l'idée d'une cause antécédente, d'un commence-

ment, d'une création et d'un créateur; la cause première, l'absolu, l'infini, sont, pour lui, des notions insaisissables; le sentiment religieux n'est donc que le sentiment de l'inconnu, de l'*incognossible*. Aussi, plus les religions s'épurent plus aussi elles s'idéalisent.

« La religion, dit-il, a toujours professé qu'elle avait quelque connaissance de ce qui dépasse toute connaissance, et elle a ainsi contredit ses propres enseignements. Elle déclarait que la cause suprême est incompréhensible et affirmait, le moment d'après, que cette cause possède tel ou tel attribut, et par conséquent peut être jusqu'à un certain point connue et comprise... Comme si elle ignorait que sa position centrale était inexpugnable, la religion a obstinément défendu tous ses postes avancés longtemps après qu'ils étaient déjà visiblement devenus intenables. »

Le monde, suivant Spencer, n'éveille pas seulement en nous les idées de substance, de temps, d'espace, il manifeste aussi des forces; il est à la fois actif et passif, soumis à des révolutions perpétuelles qui maintiennent toutes choses dans un équilibre toujours mobile. Les mouvements invisibles qui produisent la chaleur, l'électricité, le magnétisme, peuvent se métamorphoser les uns dans les autres, mais les mouvements des atômes qui composent une masse peuvent être convertis en un mouvement de cette masse. Une certaine quantité de forces vives peut se métamorphoser suivant des règles constantes en chaleur, en électricité, en magnétisme ou produire de simples déplacements des masses corporelles. Il n'y a aucune portion de la substance, si atténuée qu'on l'imagine, qui ne puisse à la fois déployer de l'activité et manifester de la passivité. On se trouve ainsi amené de proche en proche, à fixer des forces sur des points sans dimension, à marier si intimement la substance et la force qu'elles ne fassent plus qu'une seule et même chose; c'est affirmer implicitement que toute substance est un réservoir d'énergie et une source d'activité.

Il explique comment ce que la science appelle espace, matière, pour être relatif et incomplet, pour n'être que l'enveloppe d'un inconnu, n'en est pas moins une réalité et se lie à la réalité mystérieuse de l'absolu, et qu'on arrive à connaître cette réalité par l'expérience, parce que toute impression prolongée nous donne le sentiment d'une réalité extérieure, d'une résistance, d'une force. L'énergie dynamique répandue dans le monde dépasse de beaucoup celle qui est nécessaire pour soutenir les soleils dans leur orbite, et la majeure partie de la force universelle ne sert qu'à

entretenir le mouvement invisible de l'atome. Ni la vie ni l'énergie mentale n'échappent à l'empire de cette loi universelle, parce qu'il y a connexion entre les forces vitales et les forces physiques. Les uns disent que ces forces sont identiques, les autres disent qu'elles ne le sont pas, mais ne peuvent-elles pas être la transformation les unes des autres? La vie ne serait donc qu'une métamorphose de la pesanteur, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme, de l'affinité chimique, et la pensée ne serait qu'une métamorphose de la force vitale. Si les objets extérieurs engendrent la plupart de nos impressions, comment naissent les pensées, les sentiments qui semblent tout à fait spontanés?

Les forces nommées vitales, dit H. Spencer, que nous savons être corrélatives des forces nommées physiques, sont les sources immédiates de ces pensées, de ces sentiments, et travaillent à les produire... L'action mentale dépend de la présence d'un certain appareil nerveux, et l'on peut observer une certaine relation entre la grandeur de cet appareil et la quantité de l'action mentale. Cet appareil a, de plus, une certaine constitution chimique d'où dépend son activité .. Ce n'est pas seulement la quantité, c'est aussi la qualité du sang répandu dans le système nerveux qui affecte la manifestation mentale.

A cela, M. Laugel objecte que si tant de physiologistes hésitent à ranger la force vitale au même niveau que les forces physico-chimiques, ils doivent hésiter davantage à y placer aussi la puissance mystérieuse qui fait notre grandeur et notre dignité. Mais H. Spencer déclare que la transformation d'une force physique en une autre force physique est un mystère tout aussi profond que la transformation d'une force physique en énergie mentale.

L'histoire des sociétés humaines comme celle de chaque individu apparaît à H. Spencer comme la simple métamorphose de la force universelle; il la croit soumise à des lois aussi rigoureuses que celle qui régit le monde matériel. Toute loi suppose la constance dans les rapports qui unissent les éléments des phénomènes. Dans la continuité des manifestations, les effets et les causes s'enchaînent sans fin, et sortent éternellement les uns des autres, ou plutôt il n'y a pas de cause qui ne soit un effet, pas d'effet qui ne devienne une cause. Cette évolution continuelle et réglée est ce que la philosophie hégelienne appelle le *devenir*. Dans le mouvement éternel des choses on ne saurait dire s'il y a progrès ou recul. Sur un point le monde se forme, s'organise en sortant de

l'état nébuleux et cosmique ; sur les autres, il retombe de nouveau au sein d'une sorte de cahos sans soleil.

« Mes raisonnements, dit-il, ne sont pas plus favorables au matérialisme qu'au spiritualisme. Tout argument qui semble favorable à l'une de ces deux causes est neutralisé par un aussi bon argument fourni à la cause contraire. Si je fais voir au matérialisme comme une déduction nécessaire de la loi de corrélation que ce qui existe dans la conscience sous forme de sentiment peut être transformé en son équivalent de mouvement mécanique, et, par conséquent, en équivalent de toutes les autres forces que manifeste la matière, il pourra considérer comme démontré que les phénomènes de la conscience sont des phénomènes matériels. Mais le matérialisme partant des mêmes faits pourra prétendre avec autant de logique que si les forces déployées par la matière ne peuvent être reconnues que sous la forme où elles se révèlent à la conscience, on peut en inférer que ces forces, quand elles sont hors de la conscience, gardent la même nature intrinsèque que lorsqu'elles lui sont manifestées, et ainsi se justifie la conception spiritualiste du monde extérieur regardé comme quelque chose d'essentiellement identique à ce que nous nommons l'esprit... Mais celui qui interprétera bien la doctrine contenue dans ce livre, aura compris qu'aucun de ces deux termes ne peut être considéré comme le dernier. »

M. Laugel conclut de l'examen du livre de H. Spencer que la philosophie positive n'a pas encore réussi à établir la filiation des forces physico-chimiques et des forces vitales, et qu'elle ne saurait à plus forte raison dévoiler les liens invisibles qui unissent la vie à la pensée. Ce jugement est un peu prompt : la philosophie positiviste n'en est qu'à ses premiers tâtonnements, mais elle occupe beaucoup d'esprits sérieux qui, également éloignés de l'idéalisme et du scepticisme, tirent leurs hypothèses de la démonstration scientifique des faits.

Alliance religieuse universelle. — Dans notre deuxième livraison, nous avons consacré quelques lignes au livre de M. Henri Carle, intitulé : *Crise des croyances*. A ce sujet, l'auteur nous a adressé des observations dont nous reproduisons ici les passages où il explique nettement l'esprit et le but de l'Alliance religieuse universelle.

Nous envisageons la tendance religieuse comme un aspect de la vie individuelle et de la vie collective de l'humanité, et la religion, dans ses transformations successives au sein de la société, nous apparaît comme une institution purement humaine, comme un élément de la civilisation géné-

rale. Dès lors pour nous elle est soumise à toutes les vicissitudes inhérentes aux choses humaines. Il ne faut jamais la poser comme l'absolu, comme donnant une formule définitive et irrévocable. Elle n'est pas un présent éternel, immobile; elle est toujours en marche vers un idéal supérieur dans le chemin éternel qui conduit à Dieu. Ainsi elle est conçue par nous comme pouvant se modifier, même dans le dogme. Tout esprit qui n'est pas prévenu, doit reconnaître qu'en fait c'est ce qui a toujours lieu au sein de l'humanité. Au fond, les religions sont comme ces constitutions que l'on a proclamées si souvent immuables en les amendant sans cesse. Seulement, jusqu'à nos jours, le grand nombre ne se rend pas bien compte de ce phénomène que nous cherchons à mettre en pleine lumière dans l'Alliance religieuse universelle.

Si nous insistons sur la nécessité de l'association religieuse et d'un culte public rationnel, c'est que nous pensons que notre vie sous tous ses aspects divers a une double manifestation : individuelle et sociale.....

La réalisation de tous les buts particuliers vers lesquels nous devons diriger les tendances de notre nature, parce qu'ils sont l'expression de notre destinée, n'exige-t-elle pas aussi absolument le concours et la combinaison de nos efforts collectifs? N'est-il pas incontestable qu'elle ne peut s'accomplir qu'autant que les hommes se groupent, qu'ils s'associent sous une forme ou sous une autre?...

« En ce qui concerne le développement de la tendance religieuse, chacun sait que si le sentiment religieux ne se communique pas, que s'il est privé des inspirations et de l'appui qu'il a besoin de trouver dans ses manifestations publiques, il dégénère rapidement, s'éteignant chez les uns, prenant au contraire, chez les autres, un développement anormal et se transformant en superstitions mystiques et en extravagances de toute espèce. »

Éloge de la philosophie. — M. Jugaud, professeur de philosophie au lycée de Saint-Denis, a prononcé, en ouvrant son cours, d'excellentes paroles qui méritent d'être signalées. Après avoir justement applaudi à la mesure qui rétablit la philosophie au sommet de l'enseignement universitaire, il a ajouté ; la philosophie est le commencemant naturel et nécessaire des études classiques, car elle est la science des principes et des méthodes, la contemplation réfléchie de la vérité sous son aspect le plus général et le plus élevé; et l'influence suprême qu'il lui appartient à ce titre d'exercer sur le développement de l'esprit humain, elle doit l'exercer d'abord au profit des jeunes générations qui portent en elles l'avenir intellectuel de la société. Les connaissances dont l'ensemble forme l'objet de l'enseignement secondaire, relèvent, les premières, de cette science supérieure et réclament les premières son

secours. En les dominant, elles les éclairent et les coordonnent, les développent et les agrandissent.

De la responsabilité partielle dans la folie. — La Société médico-psychologique continue sur cet important sujet de savantes discussions dont nous empruntons l'analyse au *Journal de médecine mentale* de M. le Dr Delasiauve.

MM. Brierre de Boismont et J. Falret admettent la solidarité des facultés et, partant, l'irresponsabilité absolue des insensés; M. Brierre de Boismont soutient, comme plusieurs jurisconsultes, qu'il n'y a de parfaite volonté que là où l'état intellectuel est intact.

« Si dans le corps vivant, dit M. Troplong, une lésion organique profonde, alors même que la contagion du mal n'a pas gagné les autres organes, suffit pour que la santé n'existe plus, la santé de l'esprit existera-t-elle parce que l'âme n'aura perdu que la mémoire, ou la volonté, ou le jugement? Qui peut savoir ce que dans le jeu de cette admirable unité, apportent d'essentiel la mémoire qui rassemble les éléments du jugement, le jugement lui-même qui les combine et la volonté qui exécute? Non, non; cela ne se discute pas. »

M. Belloc pense qu'on doit se poser cette question: « Quelles sont, chez l'accusé, les limites dans lesquelles la société peut, sans injustice, lui demander compte de ses actes? » M. Brierre de Boismont veut qu'on se fasse d'abord cette question: « L'acte incriminé a-t-il été commis par un fou? » Toute d'expérience, l'appréciation appelle une exacte investigation des moindres particularités psycho-morbides. Il trouve la confirmation de l'irresponsabilité dans l'usage que font de leur liberté ceux qu'élargissent les tribunaux; la plupart ou rentrent dans les maisons de santé ou commettent des actes déplorables. Cependant, il admet une responsabilité limitée pour les intervalles positivement lucides et pour les méfaits accomplis sous une influence étrangère au délire. En tout cas, l'intelligence lésée sur un point n'ayant point sa liberté d'action, la responsabilité à l'égard du malade ne saurait être sur la même ligne que celle de l'homme sain. Il serait déraisonnable de soumettre à l'imputabilité ceux qui, dominés par un aveugle égarement ou une force irrésistible, accomplissent des actes qu'ils réprouvent. Punir un individu de son organisation imparfaite constituerait un déni de justice sans autre excuse que l'ignorance.

L'intermittence est le phénomène de l'innervation. Pour distraire les préventions des magistrats trop enclins à tirer argument de la rectitude des écrits des inculpés, M. Brierre de Boismont cite plusieurs exemples. Il a chez lui une dame qui s'écrie sans cesse que Dieu va l'écraser, la foudroyer; elle voit dans l'air le poignard de Louvel; et par moment sa conversation est très-agréable et ses lettres sont des modèles de style et de charmante causerie.

M. de Boismont extrait d'un recueil rédigé par les fous d'un asile, *The Morning side Miror*, une pièce où l'auteur développe, avec la plus vive raillerie, le thème suivant : « Si toutes les cervelles détraquées de ce monde se donnaient un rendez-vous, que de grands seigneurs, que de personnages distingués viendraient égayer notre demeure et lui donner l'apparence d'un palais ! » L'énumération en est longue, depuis le directeur des chemins de fer jusqu'à la Société de tempérance qui prêche « que l'eau vaut mieux que la bière. » Il emprunte à M. Forbes Winslow les vers d'un halluciné de l'*Ohio asylum* peignant en traits énergiques « des tortures sur des barres de fer échauffées jusqu'à l'incandescence. » Pour comprendre les souffrances qu'il endure, il faudrait être ce qu'il est lui-même, un maniaque. Sous l'empire d'une excitation analogue, un malade de M. de Boismont composait des poésies que n'eût pas désavouées une intelligence saine —M. Marcé cite un physiologiste éminent qui, convalescent d'une attaque d'apoplexie, étonne le monde savant par son ardeur de recherches et l'âpreté insolite de sa critique. — Une hystérique, en proie depuis quinze ans à d'étranges illusions, et qui croyait qu'on la violait, qu'on la brûlait, qu'on jalousait sa noblesse, parlait quelquefois sensément. Elle adressa, un jour, à un conseiller d'État une requête de dix pages d'une complète lucidité. — C'est pour avoir méconnu ces faits que l'Académie de Valence s'est si étrangement méprise dans la scandaleuse affaire de la dame Sagrera. — M. Ch..., poursuivi par des hallucinations, s'irritait sans cesse contre de prétendus persécuteurs. Pour s'en délivrer, la pensée de se détruire lui venait souvent à l'esprit. Il lui arrivait cependant parfois, après des scènes violentes, d'écrire de longues lettres où il se louait des procédés des personnes qu'il avait gravement injuriées. — Une nymphomane, sujette à des retours violents, sous l'empire d'illusions et d'hallucinations presque continuelles, écrivait à ses enfants, au moment des Pâques, la lettre la plus affectueuse. Presque en même temps, voici ce qu'elle mandait à un

ami : « Oublie-moi ; tu ne reverras plus une femme que tu as méconnue. Sois heureux avec ton or ; achète-moi, au plus vite, un pot de cold-cream, deux cents grammes de poudre de riz ; envoie-moi un beau poulet, un canard, une boîte de harengs saurs, du gibier et cent douzaines d'huîtres fraîches. »

Au milieu d'incohérences du même genre, datant de plus de trente ans, une autre pensionnaire eut, vers la fin de sa vie, des éclairs inattendus de raison. Son idée dominante était de se croire gouvernante de l'établissement. On a d'elle une lettre pleine de sens. A son lit de mort, elle avait recouvré toutes ses facultés.

Pour M. Morel, le principe de la responsabilité partielle, conséquence de la doctrine de la monomanie, loin de constituer un progrès, peut nuire à l'aliéné et compromettre la science vis-à-vis des magistrats. Ceux-ci ont des défiances qu'on ne désarmera complètement, M. Sacaze l'a dit lui-même, qu'autant que les connaissances mentales atteindront la certitude.

L'éminent aliéniste ne nie point la réalité des monomanies. Paul Zacchias avait non-seulement signalé ces individus, qui, sauf sur un point fixe, jouissent d'une lucidité souvent parfaite : *Plures circa unam tantum rem insaniunt*, mais il exprimait la crainte que, ne déférant pas assez aux avis des médecins, les juges ne portassent des sentences injustes : *Male in judicando sententiam ferant*. D'autres, avant ou depuis, ont fait de semblables remarques, et l'on doit, en particulier, rendre hommage à Pinel et à Esquirol qui, en dépeignant énergiquement ces types de folie limitée et instinctive, ont renoué, sous ce rapport, la chaîne de la tradition historique.

Dans l'application, toutefois, l'affirmation appelle la preuve. Or, suivant M. Morel, le critérium actuel pèche par la base. Les termes sont différemment compris par le magistrat et le médecin. Ce que l'un, s'il s'agit, par exemple, d'homicide morbide, considère comme le résultat d'une tendance unique, dépend pour l'autre des conditions les plus diverses : épilepsie, alcoolisme, mélancolie avec idées de persécution ou hallucinations, démence paralytique, impulsion irrésistible, etc.

En somme, il faut donc se préoccuper, non d'une vaine qualification, mais bien de savoir, si, au moment de la perpétration, l'inculpé possédait la liberté morale. Telle est la règle adoptée par notre savant collègue, qui s'efforce toujours d'établir le rapport de

l'acte avec la nature spéciale du désordre psychique, cet acte tenant moins son caractère de lui-même que des mobiles qui en ont déterminé la conception et le mode.

M. Billod ne serait pas éloigné d'admettre, dans des bornes strictement définies, une responsabilité exceptionnelle des aliénés. Tel est le cas où l'auteur d'un méfait aurait obéi à des tendances étrangères à la sphère très-étroite de son délire. M. Billod cite, à ce sujet, l'observation d'un malade qui, pendant près de douze ans, à l'asile de Sainte-Gemmes, n'a donné d'autres preuves d'insanité que l'erreur de croire que, sa femme et son fils ayant été assassinés, les meurtriers avaient pris leurs figures et leurs hardes. Cette triste persuasion était la suite d'une violente commotion morale. P..., dans l'inondation de la Loire, en 1843, avait failli périr, corps et biens.

Dans un paroxysme de fureur, P... aurait pu tuer sa femme et son fils. Agissant sous une influence fatale, sans libre arbitre, évidemment il n'aurait point été responsable. Mais le problème offre un autre aspect. Au lieu d'avoir été suggéré par une conviction délirante, le crime aurait pu dépendre d'une passion naturelle, consister, par exemple, dans un vol ou un attentat à la pudeur. Or, dans cette hypothèse, en dépit de la non-connexité, et la virilité intellectuelle, en dehors du point altéré, conservant son énergie, le bénéfice de l'irresponsabilité aurait-il dû encore être acquis au coupable ?

M. Billod pose la question sans avoir la témérité de la résoudre, mais en avouant qu'en pareille conjoncture, il inclinerait, à moins de peine capitale, à ne pas soustraire à la vindicte des lois les accusés dont le délire se renferme dans un cercle extrêmement limité. M. Falret, il le sait, il l'en loue même, a fortement réagi contre les monomanies. Bien qu'on en ait singulièrement exagéré le nombre, il en est cependant de réelles. D'ailleurs, si la distinction entre les folies générales et les folies partielles n'est point imaginaire, et c'est l'avis de M. Billod, on peut toujours supposer un terme où la lésion mentale, réduite au plus faible rayonnement, n'exerce aucun empire sur l'ensemble des déterminations, de la conduite et des habitudes.

Existe-t-il un libre arbitre? Ce point, si controversé dans la discussion, sur le principe vital et l'âme pensante, est resté sans solution. Est-il, ici, opportun de le reprendre ? MM. Cerise et Maury ne le pensent pas. Pour eux, le libre arbitre est hors de

cause ; car, étant socialement accepté comme fondement absolu de la législation et de la morale, notre unique soin consiste dès lors à régler pratiquement les conditions et le mode de la responsabilité, qui en est la consécration. Malgré ces objections, M. Dally persiste néanmoins à croire que le sort du problème posé est lié, sous ce rapport, à de nouveaux éclaircissements. Il soutient que, dans l'impuissance où l'on se trouve d'affirmer la liberté humaine, ou la responsabilité est irrationnelle, ou elle a sa base ailleurs. Cette base, dont M. Dally reconnaît la réalité et l'importance, le péril la lui fournit ; et, comme les actes des aliénés sont souvent très-dangereux, les mesures prises envers ces infortunés doivent ne pas être moins sévères, sinon plus, que celles qui atteignent les criminels ordinaires.

L'auteur, à l'appui de ces propositions, entre dans des développements étendus que nous résumerons le plus brièvement possible, bien que, comme à MM. Cerise et Maury, ils nous paraissent, en majeure partie, s'écarter du vrai nœud de la question.

(*La suite à une prochaine livraison.*)

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

ENSEIGNEMENT.

ANTHROPOLOGIE.

L'HOMME ET LE SINGE.

(CONFÉRENCE DE M. GRATIOLET, A LA SORBONNE.)

Les conférences du soir à la Sorbonne, cette heureuse conception du ministre actuel de l'instruction publique, ont obtenu tout le succès qu'on avait le droit d'en espérer, grâce aux éminents professeurs qui ont bien voulu y apporter leur concours, et aux questions importantes traitées par eux. Parmi ces questions il en est qui doivent intéresser particulièrement les lecteurs de cet *Annuaire*. La conférence de M. Gratiolet sur l'anthropologie, nous semble mériter leur attention. Bien qu'elle ait reçu déjà une grande publicité, nous en reproduirons les passages les plus saillants, ceux qui concernent les rapports physiologiques de l'homme et du singe.

« Suivant un célèbre naturaliste anglais, M. Huxley, l'homme
« s'éloignerait moins de l'orang-outang, du chimpanzé ou du
« grand gorille que ceux-ci des sapajous et des petits singes à
« griffes de l'Amérique méridionale. Cette comparaison entre
« l'homme et le singe, le vulgaire la fait lui-même tout spontané-
« ment, et il aperçoit si bien cette ressemblance, que les grands
« singes anthropoïdes sont, à ses yeux, les hommes des bois. Les
« compagnons de l'amiral carthaginois Hannon s'emparent de
« quelques femelles de grand singe, probablement de chimpanzé;
« ils les prennent pour des femmes sauvages. Le mot *orang* si-
« gnifie homme, et un naturaliste fort connu, M. Bory de Saint-
« Vincent, inclinait fort, en effet, à faire un homme du singe qui
« porte ce nom : il est vrai qu'il le connaissait fort peu.

« .... Le squelette de l'homme a beaucoup de rapports avec
« celui des singes, et cette analogie se poursuit dans les viscères.
« les vaisseaux sanguins, les organes des sens et le système den-
« taire. Les recherches les plus récentes sur l'organisation céré-

« brale ont conduit au même résultat, et il est démontré que,
« sous ce point de vue, l'homme se rapproche énormément des
« singes ; bien plus, il ne ressemble absolument qu'à eux : à tel
« point que si l'on venait quelque jour à classer les animaux
« mammifères d'après l'étude du cerveau, c'est-à-dire de l'organe
« animal par excellence, il faudrait élever ce groupe des primates,
« comprenant à la fois l'homme et les singes, au rang de sous-
« classe dans la division des mammifères monodelphes.

« .... Chez les singes, le cerveau, se prolongeant en arrière au-
« dessus du cervelet, le recouvre complètement. Les lobes olfac-
« tifs sont réduits à un tractus grêle, et cette réduction excessive
« n'est en aucune façon la conséquence du milieu ambiant, tous
« les singes étant aériens. Il y a une corne postérieure énorme
« aux ventricules latéraux, et elle occupe tout l'intérieur des lobes
« postérieurs des hémisphères. A la vérité, ce fait a été nié par
« M. Owen, mais son erreur saute aux yeux. La commissure an-
« térieure n'a plus aucun rapport avec les lobes olfactifs ; elle s'é-
« panouit tout entière dans les lobes postérieurs du cerveau. En-
« fin, le nerf optique, qui chez les autres mammifères se portait
« tout entier dans un centre d'automatisme, les tubercules quadri-
« jumaux, n'envoie plus à ces tubercules qu'une racine grêle, et
« s'épanouit presque en entier dans les hémisphères cérébraux,
« organes d'intelligence.

« Ces faits, faciles à constater, ont un sens précis, l'odorat
« prédominait d'une manière frappante dans le premier type ; dans
« le second, celui des singes, c'est le mode-lumière qui prend le
« dessus. Les premiers sont des animaux-odorat ; on pourrait dire
« que les singes sont déjà des animaux-lumière.

« L'homme, dans les traits généraux de son organisation céré-
« brale, se rapproche complètement des singes. Le cerveau, se
« prolongeant en arrière, recouvre complètement le cervelet et
« le dépasse dans beaucoup de cas. Les lobes olfactifs sont rudi-
« mentaires et bien plus réduits encore que chez les singes. Le
« ventricule latéral a aussi une corne postérieure, un peu moins
« large, il est vrai, que chez les singes. La commissure antérieure
« n'a aucun rapport avec les lobes olfactifs, et s'épanouit tout en-
« tière dans les lobes postérieurs du cerveau. Enfin, le nerf opti-
« que n'envoie qu'une racine très-grêle dans les tubercules opti-
« ques et pénètre par des expansions infiniment multipliées dans
« l'intérieur des hémisphères cérébraux.

« Ainsi l'encéphale de l'homme et celui des singes présentent « une ressemblance typique, et cette ressemblance est exclusive; « l'homme ressemble au singe et ne ressemble qu'à lui.

« Ces analogies peuvent se poursuivre plus loin. La surface du « cerveau de l'homme est plissée, et ces plis ou circonvolutions se « groupent dans un ordre constant. Cet ordre est le même chez « les singes, sauf quelques différences de détail qui n'altèrent pas « le plan général....

« Le cerveau de l'homme adulte est semblable à celui du singe, « et cependant il se développe à certains égards d'une manière « toute différente. Ainsi, par exemple, les plis dans le cerveau « des singes apparaissent d'abord sur les lobes inférieurs, et, en « dernier lieu, sur les lobes frontaux. Chez l'homme, l'inverse a « lieu: les plis frontaux apparaissent les premiers, les plis infé- « rieurs sont les derniers. Il en résulte des différences perpétuelles « pendant la vie fœtale, et l'homme, à cet égard, se présente « comme une irrésoluble exception. Ainsi, à aucune époque, ce « cerveau humain, semblable typiquement au cerveau du singe, « n'est un cerveau de singe. Il échappe à la règle commune. On « ne peut faire, de l'homme matériel, ni un règne, ni un embran- « chement, ni une classe, ni un ordre, ni une famille d'un ordre. « Il est à part des êtres qui lui sont le plus semblables. Il appa- « raît, passez-moi le mot, aux yeux du naturaliste, qui le range- « rait parmi les singes, comme une anomalie...

« La main du singe, et, en lui appliquant ce nom nous avons « presque peur de prononcer un blasphème, la main du singe « anthropoïde n'est qu'un crochet préhenseur. Dans la main d'une « guenon ou d'un macaque, le pouce n'a aucune liberté; son ten- « don émanant du tendon que fléchit les autres doigts, les flexions « de toutes ces extrémités sont simultanées; mais, à défaut d'in- « dépendance, il a beaucoup de force. Cette liberté qui lui man- « que chez les petits singes, le pouce l'acquiert-il dans les anthro- « poïdes? Le tendon qui le meut, aboutissant à un muscle distinct, « va-t-il leur permettre de se mouvoir plus librement? Loin de là: « ce tendon s'anéantit, et la force du pouce disparaît; il ne se « perfectionne pas, il se dégrade; à peine ces longs doigts crochus « peuvent-ils, en se recourbant, toucher un à un à l'extrémité « unguéale du pouce. L'ongle qui les termine est court, difforme, « inflexible; c'est déjà une griffe. Il serait difficile d'imaginer un « organe plus mal adapté à l'exercice du toucher.

« Mais cette main, si imparfaite pour ce but, qui n'est pas le « sien, comme elle est admirablement adaptée aux besoins parti- « culiers d'un singe arboricole! avec quelle exactitude elle s'ap- « plique, en se recourbant dans toutes ses parties, sur des rameaux « cylindriques! quelle force dans ce crochet suspenseur! D'ailleurs « cette main, s'associant aux mouvements du membre postérieur, « n'est, après tout, que l'organe habituel d'une locomotion qua- « drupède; les singes sont toujours mal à leur aise sur la terre; « leur sol véritable, c'est le sol inégal que leur offrent les branches « des arbres. En réalité, la main n'est donc libre que dans le « repos de l'animal, et encore cette liberté se réduit-elle à des « mouvements de préhension brutale.

« Quelle différence dans la main de l'homme! Le pouce s'agran- « dit; il acquiert une force prodigieuse, une liberté presque sans « limites; sa pulpe tactile s'oppose, avec une indépendance com- « plète, simultanément ou tour à tour, aux pulpes de tous les au- « tres doigts. Ceux-ci, recouverts à leur extrémité d'ongles élas- « tiques, réalisent toutes les conditions d'un organe propre à « mesurer l'intensité des pressions. La paume de la main du singe « ne pouvait s'appliquer qu'à un cylindre; celle de la main hu- « maine peut encore se creuser en gouttière longitudinale, ou se « façonner en coupe, de manière à s'appliquer aux surfaces sphé- « riques. Elle était simplement organe préhenseur; elle devient « mesure; elle était crochet, elle devient compas, suivant l'admi- « rable expression de Blainville, et le compas suppose déjà le « géomètre. Elle saisissait jusque-là le sol ou l'aliment; désormais, « passez-moi le mot, elle pourra saisir aussi des idées.

« Cette haute destination de la main de l'homme est écrite dans « son indépendance. Elle n'a plus aucun rapport avec les mem- « bres postérieurs pour la locomotion du corps; toutes ses rela- « tions seront tournées désormais vers les organes des sens « supérieurs. Ainsi transformée, la main humaine ne devient-elle « pas un nouvel organe? Ce compas vivant, nous le disions à « l'instant, ne rend-il pas témoignage du géomètre qui l'emploie? « Cette complète indépendance de la main a pour condition néces- « saire l'attitude verticale du corps, attitude de liberté souveraine « que ne présentent pas les singes. Car on vous trompe en vous « disant que certains singes marchent sur deux membres; à peine « peuvent-ils conserver quelque temps cette attitude dans le « repos; mais dès qu'ils veulent se mouvoir, ils reviennent à leurs

« habitudes quadrupèdes. La station verticale reste donc le privi-
« lége de l'homme, noble symbole justement célébré par les poè-
« tes, et nous pourrions rappeler ici les vers d'Ovide, s'ils n'é-
« taient dans toutes les mémoires :

> Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
> Jussit....

» Passons maintenant au symbolisme de la face, bien plus si-
« gnificatif encore.

« Si nous considérons la composition anatomique toute seule, la
« tête de l'homme et celle du singe se ressemblent exactement.
« Mais quelle différence profonde si nous prenons le type réalisé !

« Dans la tête du singe, la face l'emporte à tel point sur le crâne,
« que ce dernier, caché pour ainsi dire derrière elle, ne présente
« plus de front. Dans cette face les mâchoires prédominent; la
« bouche n'est qu'un rictus laissant apparaître chez le mâle adulte
« des dents énormes et des canines entrecroisées, comme dans les
« animaux carnassiers. Cette face, où la force brutale et la fureur
« insatiable semblent avoir établi leur empire, est d'un aspect
« hideux ; l'oreille est sans lobule, le nez n'a ni saillie, ni véritables
« narines, et les ouvertures olfactives s'ouvrent au-dessus des
« lèvres dans une fosse monstrueuse. Le sourire est impossible à
« cette bouche ; la lèvre et le menton se confondent en une sorte
« de valve arrondie s'opposant à la lèvre supérieure ; et quand la
« bouche est fermée, leurs bords, intimement ajustés, sont droits,
« plats, et ne laissent apparaître aucun épanouissement de la mu-
« queuse : on le sent tout de suite, ces lèvres ne parleront jamais.
« La face, ridée par l'action grimaçante des muscles, n'a jamais
« la divine expression de la jeunesse, et les yeux, qu'aucun front
« ne surmonte, semblent ne voir que pour le corps et non pour
« l'intelligence. Voilà ce que raconte cette face, cent fois plus dé-
« gradée par l'expression que celle de ce chien que l'intelligence
« humaine a conquis.

« Que raconte, au contraire, la tête humaine ? Le développement
« énorme du front qui la domine fait intervenir dans l'expression
« générale de la face le signe de l'intelligence. L'organe de la force
« brutale, les mâchoires s'amoindrissent, et des lèvres mobiles,
« sur le bord desquelles s'épanouissent les muqueuses, les dissi-
« mulent encore par les oscillations incessantes de leurs courbures :
« ces frémissements traduisent ainsi les plus secrètes émotions

« de la vie. De plus, l'œil qui, chez les singes anthropomorphes,
« était refoulé dans le crâne, se loge ici dans la face elle-même
« pour l'animer, et perd cette expression lubrique qui le caracté-
« risait, la saillie du nez semble prolonger le front et accuser de
« plus en plus dans cette harmonie la prédominance du cerveau,
« organe de l'intelligence. Les narines, devenues indépendantes
« et mobiles, frémissent légèrement et contribuent à l'expression
« des lèvres, sur lesquelles apparaît pour la première fois le sou-
« rire, ce symbole béni de la joie douce et bienveillante. On voit
« encore se développer certains signes de l'ordre de ceux que
« Blainville appelait les *pavillons* et les signes de l'être : tels sont
« les lobules de l'oreille, auxquels il faut joindre ces narines et
« ce bord épanoui des lèvres que nous venons déjà d'indiquer.

« Nous ne pouvons terminer cette exposition sans nous deman-
« der pourquoi l'homme ressemble plus au singe qu'aux autres
« animaux. Le plan d'organisation du corps des singes réalise une
« liberté plus grande; le plan d'organisation de leur cerveau réalise
« les conditions d'un rapport plus intime avec la lumière. Or, n'é-
« tait-il pas naturel que l'intelligence s'incarnât dans des organes
« libres, dans un cerveau plein de lumière?

« L'homme, par son organisation, est donc un animal. C'est
« l'animal que traite le médecin. C'est ce corps vivant qui a faim
« et soif, chaud et froid, qui souffre ou sent la joie, qui naît comme
« la bête et meurt comme elle. Mais dans ce corps animal se ma-
« nifestent des facultés toutes nouvelles; ces facultés sont propres
« à l'homme, elles ne sont absolument qu'à lui. Le singe le plus
« semblable à l'homme par son organisation cérébrale n'en offre
« pas même un vestige.

« Qui expliquera ces prodigieuses différences dans des corps sem-
« blables, si tout dans l'homme résultait de l'organisation? Loin
« de rapprocher l'homme du singe, leur similitude matérielle ne
« fait-elle pas mieux ressortir encore la profondeur de l'abîme qui
« les sépare?

« Ainsi l'homme intelligent couronne le règne animal. Il appa-
« raît au sommet de la série; mais, suivant l'expression de mon
« cher et illustre maître, Henri de Blainville, il la dépasse et plane
« au-dessus d'elle. »

LA MORALE D'HOMÈRE.

(COURS DE M. ALFRED MAURY, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

La société grecque, celle qui nous représente les hommes déjà groupés en nations d'une certaine importance, arrivées déjà à un degré de gloire, de puissance et de richesse, a-t-elle marché d'un pas aussi rapide dans la voie du bien, que les Aryas et les Hébreux; et entre les hommes de la Grèce et ceux de l'Asie, y a-t-il moralement une différence profonde?

Ce qui nous frappe en premier lieu, c'est que tout va prendre des proportions plus prononcées : ces combats, ces embûches, ces ruses, ces actes de corruption et de licence, dont nous avons entrevu quelques exemples dans les antiques traditions des Hébreux et des Aryas, nous allons les voir comme se multiplier; non pas, peut-être, que le mal ait grandi, que l'homme se soit corrompu davantage, mais c'est que nous sommes en présence d'un plus grand nombre d'individus, de nations plus nombreuses. Il ne s'agit plus ici, en effet, de la rivalité de deux tribus, mais d'Etats qui s'ébranlent, de flottes qui s'arment, d'armées qui se mettent en marche, de races qui se poussent l'une l'autre et se disputent une nouvelle patrie. Voilà ce que nous offre l'époque homérique. Ce que nous n'avons pas aperçu au temps patriarcal, parce que le peu d'importance des événements, au milieu d'autres faits plus graves, ne pouvait frapper notre attention, nous allons le voir apparaître avec l'extension de l'humanité. Alors ces faiblesses, ces excès de cruauté, ces plaies, en un mot, qu'on ne pouvait saisir sur un corps isolé, nous allons les entrevoir sur une foule de corps, et nous reconnaîtrons alors qu'à l'époque héroïque, comme à l'époque patriarcale, le progrès, dans le sens qu'on attribue à ce mot aujourd'hui, était encore bien peu de chose.

Et en effet, quand on lit l'*Iliade* et l'*Odyssée*, quel sentiment éprouve-t-on, si, dépouillant de leurs charmes ces vers si coulants et si harmonieux, et mettant de côté cette imagination si active et si heureuse, on ne s'attache qu'aux faits eux-mêmes? Eh bien! quelle est l'occupation constante de ces hommes, quel est l'objet suprême de leurs désirs? Ce sont des actes de destruction et de pillage. Quelle est pour les grands chefs, pour les héros, le premier titre de noblesse; sont-ce des actes de justice, de grands

services rendus à l'humanité? non; ce sont des prisonniers nombreux pris sur leurs ennemis, des biens précieux apportés dans leurs tentes; car alors l'homme prenait pour une image de la force suprême la destruction, dont la nature lui fournissait le spectacle, et oubliait que c'est seulement quand elle est créatrice que la toute-puissance apparaît avec sa véritable grandeur.

Toutefois, dans l'état de société que nous dépeint Homère, l'homme a cessé d'être anthropophage; le poète ne place plus les cannibales qu'aux extrémités du monde qu'il connaissait. Ce monde était alors bien restreint, et pour les hommes des bords de l'Asie Mineure et des rivages de l'Attique, la Sicile en était la limite la plus éloignée; et c'est là, en effet, qu'il place les Cyclopes. Ainsi la plus monstrueuse des barbaries a déjà disparu au temps d'Homère, quoiqu'on en retrouve encore quelques traces dans les contrées qui ne participent que peu au mouvement de la civilisation hellénique.

Mais doit-on pour cela admettre que des sentiments tout humains aient remplacé cette férocité sauvage qui fait de l'homme la pâture de l'homme? Non assurément; car il n'est pas nécessaire de rappeler ce tableau repoussant de combats acharnés qui nous révoltent, ces descriptions de plaies et de blessures que nous laisserions à des médecins, et auxquelles Homère se complaît. Est-ce là l'indice d'une grande douceur, et le talent du peintre peut-il faire oublier l'horreur du tableau?

Sans doute, dans ces luttes guerrières il se déployait de l'héroïsme, ou au moins de grandes qualités; car combattre est souvent un devoir; lutter, souvent une vertu; mais se complaire dans les lieux de carnage, faire de la destruction son occupation constante, se faire gloire de porter chez autrui la désolation et la misère, est-ce là le signe d'une société avancée!

Mais de ce que les actes de pillage sont plus nombreux, de ce que ceux qui y prennent part sont en plus grand nombre qu'à l'époque patriarcale, faut-il par contre en conclure que, comparée à l'âge antérieur, l'humanité a dégénéré? Non; seulement quand ces inimitiés prennent les proportions de luttes de nation à nation, le spectacle devient plus hideux.

Ne croyons pas, du reste, qu'il n'y ait que ces populations grecques et troyennes qui nous apparaissent ainsi; car, au sein d'autres monarchies, au milieu de ce qu'on a appelé la grande civilisation, nous retrouvons les mêmes scènes de barbarie, le même goût du

sang, la même préoccupation de détruire, la même exaltation du carnage.

Les mœurs sanglantes des poëmes homériques n'étaient donc pas alors propres seulement à la Grèce.

A cette époque, la guerre avait tellement habitué l'homme à ces mœurs féroces, que l'homicide n'inspirait pas encore le sentiment profond d'horreur qu'il nous inspire aujourd'hui. Nous voyons dans Homère que le meurtre volontaire ou non n'est pas envisagé comme un crime, mais simplement comme un dommage matériel fait à une famille, et dont la réparation était proportionnelle à l'utilité qu'elle retirait de la victime.

Le poëte nous montre le meurtrier rachetant son crime, payant une certaine somme, faute de quoi, il encourt le ressentiment des parents du mort ou même de la tribu tout entière : alors il prend la fuite, et quand son crime commence à être oublié, il revient et il est absous. Achille ne s'entend-il pas dire, dans l'*Iliade :* « Cœur sans miséricorde, ne doit-on pas accepter la rançon d'un frère et même d'un fils? » On pouvait donc alors voir d'un œil sec l'assassin de son père ou de son frère, quand on avait entre les mains le prix de leur sang! Malheureusement, ces usages n'appartenaient pas aux seuls Grecs; on les retrouve chez les populations de l'Asie Mineure, de la Syrie, de la Palestine. Que fait, en effet, Josué? Il institue des villes de refuge où les meurtriers pourront se soustraire à la colère des parents de la victime. Ajoutons enfin que ce rachat des crimes donne lieu à des contestations, comme il peut en surgir à propos d'intérêts privés.

Sans doute, même à cette époque, on supposait que la divinité poursuivait le coupable; on avait même attaché à son châtiment des divinités spéciales, les Euménides, les Furies, personnification des remords; mais on croyait aussi que les dieux, dans certaines circonstances, commandaient le meurtre : aujourd'hui, au contraire, s'il nous venait à l'esprit que le ciel nous ordonne de tuer notre prochain, nous penserions être le jouet d'une hallucination.

Ce qui était défendu, dans ces temps-là, c'était le meurtre commis sans l'ordre de la divinité : Égisthe, par exemple, qui avait tué Agamemnon, n'est coupable que parce qu'il n'en avait pas reçu l'ordre d'en haut; et chez le peuple qui avait alors la moralité la plus élevée, chez le peuple hébreu, nous voyons Moïse, son législateur, inscrire dans son code un précepte semblable. Que dit-il,

en effet, après le sacrifice du veau d'or? « Que chacun tue son fils et son frère ! »

A l'homicide se rattachent tous les maux que la guerre entraîne, et le pillage, la destruction, la flamme, l'incendie, se trouvent à chaque page dans Homère; les hommes sont tués, les femmes avec les enfants emmenés en esclavage.

Ce qui justifie, d'ailleurs, ces actes barbares, c'est que l'ennemi apparaît comme l'adversaire de ses dieux, et le contempteur de ses lois; mais tous les crimes qu'on lui reproche, on les commet soi-même en les croyant des vertus.

A cette époque, toutes les horreurs de la guerre, les vols, les rapines, sont des exploits et des moyens légitimes. Quand Télémaque aborde à Pylos, on lui demande s'il exerce la profession de pirate, et la question n'a rien d'offensant, car cette profession n'est pas déshonorante; les périls, les hasards auxquels elle vous expose lui impriment même un caractère de grandeur. Les esclaves faits sur l'ennemi, les richesses qu'on lui arrache, la confiscation de ses femmes et de ses enfants, tout cela s'appelle des exploits et donne la noblesse.

Cependant à côté de ces grands crimes assimilés à des prouesses, il y avait d'autres petits moyens également criminels et qui n'étaient pas moins approuvés. C'était, par exemple, un art véritable et très-apprécié que de savoir violer habituellement un traité, et nous voyons que le grand-père maternel d'Ulysse se glorifiait d'être adroit dans l'art de conclure des traités obscurs que l'on pouvait interpréter à son avantage, et cette mauvaise foi était tenue pour un don de la divinité.

Les trahisons reviennent à chaque pas dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*; et, chose à signaler, elles n'ont rien qui révolte, ou si elles blessent quelques âmes délicates, elles ne sont pas données comme contraires au droit et à la morale, et n'excitent pour leurs auteurs aucun mépris. De même, chez les Hébreux, nous voyons quelquefois représenter sans horreur des actes analogues tout à fait condamnables; c'est ainsi qu'on nous montre Joab se présentant à son ennemi, se jetant à ses pieds en suppliant, et lui plongeant un dard dans le cœur. Mais ce qui constitue la supériorité morale de ce peuple, c'est que ces exemples sont des exceptions, et non les règles ordinaires de sa conduite.

Chez les Grecs, au contraire, nous trouvons offertes à l'admiration les personnes les moins dignes d'éloge. Qu'est-ce que le ver-

tueux Ulysse, sinon un fourbe? Puis, quels sentiments prêtent-ils à leurs divinités? En transportant à celles-ci tant de projets criminels, ils nous montrent suffisamment que ces projets n'avaient rien qui les révoltât.

Ajoutons, pour apprécier l'état moral d'alors, que chaque race avait ses instincts particuliers, et qu'elle se faisait, en quelque sorte, sa morale. Par exemple, les peuples de l'Asie avaient, pour la ruse, un génie que ne déployaient pas encore les Grecs; les populations de la Phénicie montraient pour la piraterie une aptitude inconnue des populations du Péloponèse.

Comparé à l'époque patriarcale, l'âge que nous dépeignent les poésies homériques ne nous offre guère qu'un sentiment plus vif de l'esprit de nationalité qui a succédé à celui de tribu. La vie guerrière a trempé davantage les caractères, mais rien n'est adouci dans les mœurs; au contraire, la barbarie apparaît avec plus de force, parce que les circonstances qui lui donnent l'occasion de se montrer sont plus répétées. L'homme n'est pas plus méchant, mais il dispose pour le mal de moyens plus nombreux et plus terribles.

Ainsi le progrès est à peine marqué; et si l'on dépouille la peinture de ces âges antiques des couleurs qui en font la beauté, on retrouve dans sa nudité le crime et le vice innés dans le cœur de l'homme.

DE LA DISTINCTION ET DES RAPPORTS DE L'AME ET DU CORPS.

(COURS DE M. P. JANET, A LA SORBONNE.)

(*Suite.*)

Descartes est venu, et, balayant toutes les distinctions scholastiques, il a dit : « Matière et forme, ce sont de pures fictions de l'esprit. Tout ce qui est corps est étendu; tout ce qui est esprit est pensant, et réciproquement. » On se trouva tout d'un coup débarrassé et affranchi de toutes sortes de difficultés par l'élimination de ces formes absurdes qui tendaient toujours à se confondre avec la matière, on évitait tout débat sur la question de savoir d'où vient la forme : est-elle tirée de la matière ou placée dans la matière? Passe-t-elle d'une manière d'être à une autre manière d'être? Il y avait une multitude d'hypothèses inintelligi-

bles et obscures, car elles avaient leur principe dans cette distinction qui ne correspondait pas à deux choses distinctes, la matière et l'âme. La philosophie de Descartes a jeté la lumière sur un sujet jusqu'alors obscur.

Est-ce à dire qu'entre Platon et Descartes la question de l'âme n'ait fait aucun progrès? Est-ce à dire que Descartes ait lui-même suffisamment tenu compte de tout ce qu'il pouvait y avoir de solide et de grave dans la pensée de ses devanciers? Il est incontestable cependant qu'il a présenté cette question de la manière la plus solide, la plus claire, la plus facile. Voilà les corps, ils sont étendus; voilà les esprits, ils ne sont pas étendus; c'est clair et simple; le problème semble résolu. Mais s'il n'est résolu qu'à la condition d'éliminer toutes les difficultés du sujet, de couper le nœud gordien au lieu de le dénouer, ce ne serait pas un progrès sur tous les points, et, en reconnaissant ce qu'il y a de profond dans cette grande distinction de la pensée et de l'étendue, il faudrait demander si on n'y est pas arrivé par des sacrifices. Eh bien! la philosophie d'Aristote se défend avec avantage contre la philosophie de Descartes.

Il y a un fait que Descartes a purement et simplement supprimé, et c'est par cette suppression qu'il est arrivé à la simplification; ce fait c'est la vie. Rien de plus simple que de concevoir le monde composé d'êtres étendus et d'êtres pensants, mais à la condition de supprimer l'être vivant. Car la vie, dans le végétal ou dans les animaux inférieurs, peut-être même dans les animaux supérieurs, la vie n'est pas la pensée. On conçoit très-bien un être vivant qui ne pense pas; la vie peut être liée à une sensibilité tellement confuse qu'elle ne puisse pas être appelée la pensée; et, enfin, il n'est pas prouvé qu'il n'y ait pas de la vie sans sensibilité, et il n'est pas probable que toutes les plantes soient douées de sensibilité.

Descartes s'en est tiré en voyant dans tous les êtres vivants de simples machines, des automates; il a été conduit, par ce besoin de simplification, à supprimer en eux la vie, la sensibilité et la pensée. Aristote, esprit plus circonspect, avait été frappé de ce grand fait de la vie; il avait été frappé de ce qu'il y a de commun, d'analogue entre l'homme et l'animal, entre l'animal et le végétal, et ce qu'il appelait l'âme au fond, ce n'était pas autre chose que la vie, c'est ce qu'il appelait περὶ ψυχῆς, la vie considérée dans les êtres vivants depuis l'homme jusqu'à la dernière plante. Cette grande philosophie, qui nous montre la nature progressant sans

cesse, qui, partant du plus bas degré de la matière inerte, s'élève peu à peu à la matière vivante et jusqu'à la pensée, Descartes a voulu la supprimer et ne l'a pas pu ; ce mouvement progressif est revenu par Leibnitz, par Bonnet, par tous les physiologistes modernes. Il y a donc là un grand point de vue, une grande difficulté, car c'est une difficulté de rencontrer entre la matière et l'esprit ce milieu qu'on appelle la vie, qu'il faut considérer avec l'esprit ou avec la matière ; mais on ne fait pas progresser la science par la suppression des difficultés. Voilà donc un côté par lequel la philosophie d'Aristote est vivante et durable.

Ce n'est pas le seul progrès qu'ait fait la philosophie de l'âme entre Platon et Descartes ; il y en a un autre : c'est le matérialisme qui le lui a fait faire.

Si nous laissons de côté nos intérêts moraux et religieux, si nous nous plaçons au point de vue rigoureusement scientifique, nous dirons que toutes les fois qu'on introduit dans une question des faits qui ont rapport à sa solution, c'est un progrès. Eh bien ! la philosophie épicurienne de l'antiquité a introduit dans la question de l'âme un élément avec lequel nous sommes obligés de compter, c'est l'influence du physique sur le moral. Platon n'a vu qu'une simple simultanéité de fonction et d'action. Aristote fait entrer le corps pour beaucoup dans la considération de l'âme ; mais, dans son traité de l'âme, c'est plutôt l'âme qu'il considère que le corps. Eh bien ! l'école épicurienne de l'antiquité, par la voix de Lucrèce, insistait sur cette influence du physique sur le moral, sur cette coïncidence des phénomènes moraux et physiques, en montrant que la pensée croît, grandit, décroît, est malade avec le corps, et périt même quand il périt ; ce sont là des faits dont il faut tenir compte, on ne peut les supprimer. Eh bien ! l'épicuréisme n'est autre chose que la résurrection de l'antique école atomistique antérieure à Socrate. Cette école, l'école épicurienne, et Lucrèce représentent donc l'un des deux éléments de notre être qu'il est impossible de nier.

Il y a un autre progrès d'une plus haute portée qui s'est accompli dans l'histoire entre Platon et Descartes, c'est le christianisme. Le christianisme n'a pas introduit d'arguments nouveaux dans la question ; car les Pères de l'Église, les théologiens chrétiens du moyen âge donnaient en faveur de l'existence de l'âme les mêmes raisons que Platon et Aristote. Mais il a mieux donné à l'homme le sentiment de son âme.

La philosophie ancienne a bien eu l'idée et le sentiment de la spiritualité humaine, seulement cette philosophie n'a jamais été que celle des gens éclairés, une philosophie spéculative; elle ne s'est adressée qu'aux classes élevées de la société, ou, quand elle pénétrait plus bas, c'était encore avec un esprit d'exclusion et de privilége incroyables; elle ne s'est jamais adressée à tout le monde. Le christianisme, au contraire, s'est adressé à tout le monde; il a introduit dans tous les actes de la vie la notion de spiritualité dont il représente le sens mystique, moral et religieux, tout en empruntant ses arguments à Aristote.

Depuis Descartes jusqu'à aujourd'hui, quelles phases a traversées la question de l'âme?

Au dix-huitième siècle reparut l'école épicurienne. L'école matérialiste reproduisant, sans y ajouter, les objections et les difficultés soulevées par l'antique épicuréisme, jusqu'au moment où la physiologie a représenté un nouvel aspect de la question, c'est-à-dire la science positive, la science expérimentale, mettant en lumière de jour en jour avec plus d'étendue et de largeur les conditions physiques, physiologiques et vitales de la pensée et des sentiments, voilà le point de vue considérable de la question à notre époque.

Une autre phase de la question s'est opérée à la fin du dix-huitième siècle: c'est la critique de Kant. Il n'est point de grande question philosophique dans laquelle Kant ne soit intervenu, et qu'il n'ait en quelque sorte renouvelée par son point de vue audacieux.

Dans les questions de la raison pure, Kant soulève de grandes difficultés contre la preuve cartésienne. Lorsque Descartes dit: « Je pense, donc je suis, » et que du fait de sa pensée il conclut à l'existence d'un certain sujet pensant, d'une substance immatérielle il fait un paralogisme, car l'expérience lui donne bien quelque chose qui pense, mais qui lui dit que ce quelque chose considéré en soi ou dans les phénomènes par lesquels il se manifeste soit une véritable substance, un véritable être? Qui lui dit que cette unité sans laquelle nous ne pouvons nous concevoir nous-mêmes n'est pas seulement une unité logique, une condition sans laquelle nous ne pouvons pas penser? De quel droit transforme-t-il cette unité logique en une unité métaphysique, en un être véritable?

En disant: « Je pense, donc je suis, » Descartes ne s'explique pas très-clairement, car il n'a pas réfléchi qu'il y a deux sens dans

« je suis. » Ou bien je suis au moment même où je pense, ou au moment même que je pense je suis le moi qui pense. Cela peut vouloir dire qu'à travers toutes les pensées qui se succèdent en moi il y a quelque chose qui existe, et qui se sent exister toujours le même à mesure qu'il se développe et malgré la diversité de ces développements.

Maine de Biran a fait remarquer que nous n'avions pas seulement conscience en nous-même de certains phénomènes comme, par exemple, le plaisir, la douleur, la passion, mais qu'au fond de nous-même il y a quelque chose qui continue toujours d'exister, qui se sent exister et qui se manifeste de lui-même par son activité permanente. Ce que nous appelons le moi c'est cet être toujours vivant, toujours actif, toujours à l'état tendu, en quelque sorte, comme disaient les Stoïciens, à l'état d'effort, qui passe d'une modification dans une autre, mais qui se sent toujours persister dans la diversité de ses modifications. Eh bien! le spiritualisme a dit qu'il n'y avait pas autre chose à chercher dans l'homme que ce moi dont nous avons conscience. Au lieu de considérer l'âme comme le résultat d'une démonstration, d'un syllogisme, d'une argumentation scholastique, il dit : « Nous sentons un moi, un et identique et libre, c'est le moi, c'est l'âme. »

C'est un des points de vue les plus profonds, les plus nouveaux qui aient été introduits dans la question, et qui font le plus d'honneur à la philosophie de notre temps. Par ce point de vue on résolvait la difficulté. Kant se représente l'unité du moi comme une condition logique sans laquelle nous ne pouvons percevoir les phénomènes. Le moi n'est pas une condition logique, c'est le moi réel, c'est notre être même. Voilà où la philosophie spiritualiste s'est élevée en passant de Platon à Descartes et de Descartes à Maine de Biran.

La question posée d'après les ouvrages de nos maîtres spiritualistes est-elle définitivement résolue? Et une fois qu'on a démontré qu'on a conscience du moi comme être actif, permanent, individuel, un et identique, a-t-on résolu la question? M. Janet ne le pense pas. En effet, que le moi se perçoive lui-même comme une force une et identique, le professeur considère cela comme une vérité acquise et démontrée par la science contemporaine; mais est-il démontré par là que l'âme soit nécessairement distincte du corps? Non, car un certain nombre de forces étant donné dans un être vivant, et agissant dans un sens unique, et accomplissant un acte

commun, ce nombre ne peut-il pas arriver à donner naissance à la conscience d'une force unique ? En d'autres termes la conscience ne pourrait-elle pas être, comme on l'a dit, une résultante ? De même que nous voyons en dehors de nous des actions motrices différentes des forces motrices combinées ensemble, donner naissance à un mouvement unique, et une sorte d'unité de mouvement résulter, comme le disait Kant, de la diversité des impulsions, ne pourrait-il pas y avoir une unité de pensée qui résulterait de la diversité des forces actives dont l'âme serait composée ? Il faut donc se demander si la conscience ou l'unité peut résulter de la combinaison, et revenir à l'ancienne comparaison des phénomènes de l'esprit et des phénomènes du corps.

Ainsi, les deux difficultés subsistent toujours à quelque profondeur que nous ayons pénétré dans la question : il s'agit de savoir si le phénomène de la conscience n'est pas l'effet d'une combinaison matérielle, de comparer les phénomènes corporels aux phénomènes intellectuels, de rapprocher les données de la physiologie des données de la psychologie, de voir si l'on peut concevoir les phénomènes de la pensée comme une conséquence des phénomènes corporels.

La question ne peut donc pas se résoudre par une simple affirmation de conscience, mais par une observation comparée des phénomènes des deux ordres. C'est le sujet que M. Janet se propose de traiter, en comparant, sans jamais les séparer l'un de l'autre, le phénomène organique et le phénomène de la pensée.

BIBLIOGRAPHIE.

Études de philosophie grecque et latine, par M. Charles Lévêque, professeur au collége de France (1 vol. in-12, librairie Auguste Durand, rue des Grès, 7, à Paris).

Grâce à l'excellente édition des œuvres traduites de Platon par M. Cousin, et aux nombreux commentaires sur Aristote par les savants hellénistes d'Allemagne et de France, nous pouvons désormais nous faire une complète idée de la philosophie grecque.

Des divers problèmes posés et développés par elle, soumis au creuset de la science moderne, les uns n'ont pu tenir longtemps contre une critique approfondie, les autres, au contraire, ont reçu une consécration définitive dans le haut enseignement, et tous ont provoqué de fécondes observations ou suscité de nouveaux systèmes. Les doctrines philosophiques les plus accréditées de nos jours sont toutes, plus ou moins, filles de la philosophie grecque, et nos métaphysiciens ne cessent d'y recourir comme à une source inépuisable de méditations.

L'un de ses plus fervents et de ses plus compétents admirateurs, M. Charles Lévêque, chargé au Collége de France d'un enseignement spécial sur la philosophie grecque, vient de publier un livre qui résume plusieurs années de son cours. Ce sont quatre études, dont la première a pour objet le principe vital ou l'âme végétative, d'après Aristote et d'après les modernes; la deuxième, la nature et Dieu dans la doctrine d'Aristote; la troisième, Plotin, les procédés contradictoires de sa méthode, sa théodicée négative, sa théodicée affirmative; la quatrième, Abélard, sa personne, sa polémique et sa doctrine au sujet des genres et des espèces.

Chacune de ces études mériterait un examen à part; mais nous devons nous arrêter de préférence à la première, qui nous semble la plus importante, car elle touche à un sujet actuellement en litige entre la physiologie et la psychologie.

Après avoir exposé la doctrine d'Aristote sur la nature, et fait voir qu'il a transporté à la nature certains pouvoirs qu'elle n'a pas, M. Lévêque s'engage sur le terrain de la discussion à l'ordre du jour, relative au vitalisme et à l'animisme.

La doctrine d'Aristote est une combinaison spiritualiste de l'ani-

misme et de l'organisme, dans laquelle celui-ci est la conséquence de celui-là et lui demeure subordonné; plusieurs physiologistes modernes ont changé les rôles, et subordonné l'activité de l'âme à celle des organes.

L'admirable agencement des organes, chez l'animal comme chez l'homme, et leurs opérations plus admirables encore, ont donné beau jeu aux vitalistes pour affirmer que, d'une part, entre l'organisme animal et l'organisme humain, et, d'autre part, entre l'instinct sûr et l'intelligence inventive, il n'y a qu'une question de degré. Mais, entre la vie et la conscience, les animistes tracent une ligne de démarcation originaire bien tranchée, motivée par la différence de leurs manifestations. M. Lévêque borne le pouvoir moteur de l'âme aux actes conscients et plus ou moins susceptibles d'être produits ou seulement dirigés par l'âme. Il présente comme acquises à la science ces trois choses : 1° il y a un ensemble de phénomènes vitaux qui retentissent dans la conscience et que l'âme subit; 2° il y a un ensemble de phénomènes vitaux produits dans le corps à la suite d'émotions nées de pensées, de volontés, d'états ou d'habitudes actives de l'âme, et celle-ci n'en est que la cause indirecte; 3° il y a un ensemble de phénomènes vitaux produits directement et sciemment par l'âme, comme ceux de la mastication, de la déglutition, etc. Il combat l'opinion de M. Albert Lemoine, qui voit, dans la sensibilité organique ou physiologique débordant sur l'âme et affirmée par la conscience, un état passif de l'âme, une âme qui subit la vie de son corps, et non la preuve de l'action directe et plastique par laquelle cette âme forme continuellement son corps. D'autres ont pris de l'animisme passif pour de l'animisme actif. Or, suivant M. Lévêque, l'animisme passif entraîne à constater que l'action du corps sur l'âme provoque une réaction de l'âme sur le corps; de sorte qu'après avoir passivement participé à la vie corporelle, l'âme tout de suite y participe activement. Le même sens vital qui a averti l'âme des phénomènes vitaux qu'elle subit, l'avertit également des phénomènes vitaux qu'elle produit. De l'existence du sens vital, M. Albert Lemoine conclut que nous sentons primitivement notre corps sans le secours des organes de relations, et que le premier sentiment de notre personne corporelle nous en fait discerner les côtés, les parties, les membres divers; la connaissance plus nette que nous en acquérons nous est donnée ensuite par l'habitude et les sens proprement dits, en sorte que nous parvenons à localiser nos sensa-

tions d'une façon précise. M. Lévêque adhère à cette conséquence, qui lui semble incontestable, et il repousse celle de M. Francisque Bouillier, qui a cru saisir dans la conscience l'attestation directe non-seulement d'un effort moteur presque universel sur ou contre tous les organes de la vie, mais encore un *nisus formativus*, une cause formatrice. Cette cause ne saurait être différente du principe moteur de la vie parce que l'action formatrice et l'action motrice se confondent dans une admirable unité.

M. Lévêque incline à croire à l'existence d'un principe auteur, réparateur et conservateur de la forme, dans l'individu comme dans l'espèce; mais il avoue n'en avoir pas conscience. Il n'y a donc point de preuve du *nisus formativus*.

Quant aux monodynamistes, soutenant que l'unité de cause est la meilleure explication de l'unité des effets, il trouve leur système entaché de dualité; car, suivant lui, l'âme ne sent pas directement et dans leur cause même les effets de la vie physiologique : elle les sent médiatement, à travers le corps qui en est affecté. L'âme ne connaît les phénomènes vitaux que comme elle les sent (quand elle les sent), à travers le corps, qui en est le sujet et non la cause. L'âme n'agit sur les phénomènes vitaux qu'indirectement; elle connaît, gouverne la puissance vitale, de la même manière qu'elle connaît et gouverne toute force physique, qui fait deux avec elle-même.

L'auteur constate un fait nouveau et important : c'est que la philosophie tend la main à la physiologie, à la physique, à la chimie, à l'histoire naturelle. On ne peut plus arrêter ce mouvement, mais il craint que la philosophie ne se laisse absorber par les sciences physiques : il ne voit pas sans frémir une foule de penseurs et d'écrivains qui, cédant à l'influence aujourd'hui prédominante des sciences physiques et naturelles, ne demandent la vérité qu'à l'observation extérieure. Enfin, ses *Études* aboutissent plus ou moins explicitement à cette conclusion : que la psychologie est la condition première de l'existence et des progrès de la philosophie entendue comme science des causes.

MÉMOIRES POUR SERVIR A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU XVIII[e] SIÈCLE, par Ph. Damiron, tome 3[e], précédé d'une introduction par Ch. Gouraud (librairie philosophique de Ladrange).

En 1858, M. Ph. Damiron, membre de l'Institut, professeur

honoraire à la Faculté des lettres de Paris, a commencé la publication de mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle; ces mémoires, communiqués à l'Académie des sciences morales et politiques, et insérés dans le recueil de ses comptes-rendus, ont été réunis par l'auteur en deux volumes.

Le 3e volume qui vient de paraître est édité par M. Gouraud, son ami et disciple : c'est comme le testament philosophique de M. Damiron, car il contient ses derniers mémoires; il venait d'en lire un à l'Institut lorsqu'il est mort subitement.

De la lecture des mémoires de M. Damiron, on pourrait conclure que le dix-huitième siècle a été généralement matérialiste; mais M. Cousin a démontré que ce siècle fut ni plus ni moins que les précédents, et comme le nôtre, partagé en quatre systèmes, savoir : le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Le sensualisme ou naturalisme y a brillé par l'autorité et le talent des hommes qui l'ont soutenu, et grâce à une liberté philosophique qui permettait de tirer toutes les déductions logiques d'un système, mais il ne s'ensuit nullement qu'il ait prévalu; d'ailleurs, son action était fortement contrebalancée par celle des spiritualistes contemporains, tels que Montesquieu et Rousseau.

Après avoir tracé une biographie impartiale de chacun des philosophes sensualistes du dix-huitième siècle, M. Damiron présente un résumé fidèle, une quintescence que l'auteur lui-même n'aurait pas désavouée.

Le 3e volume que M. Gouraud vient de publier est précédé d'une introduction où l'éditeur essaye, pour M. Damiron, ce que celui-ci avait fait pour les philosophes du dix-huitième siècle; il dépeint sa vie, ses mœurs, son caractère, apprécie l'esprit et le but de son œuvre, et surtout fait ressortir l'attitude pleine de réserve et de dignité que cet éminent professeur conserva toujours en face des systèmes qui lui étaient le plus antipathiques. Les mémoires de M. Damiron semblent à M. Gouraud un modèle de l'art d'employer l'histoire à expliquer les doctrines philosophiques, et d'employer la philosophie à éclairer la marche des événements historiques.

Il juge très-opportune cette publication à une époque où le goût du bien-être, la recherche du confort, les tendances positivistes et réalistes s'accroissent en raison du progrès de l'industrie; il la

croit capable d'opposer au matérialisme du dix-neuvième siècle une digue morale et religieuse, en lui montrant, comme une sorte d'épouvantail, le tableau d'un développement excessif d'idées sensualistes.

M. Gouraud appelle courant matérialiste l'aspiration à la vie commode, au bien-être, la recherche de tous les moyens qui permettent de jouir des avantages de la civilisation ; or, ces moyens se résument dans le mot richesse ; mais pour M. Gouraud, le seul résultat de la richesse, c'est la satisfaction de désirs matériels et sensuels ; aussi proteste-t-il contre la définition qu'en donne J.-B. Say. « La richesse n'est pas seulement ce qui peut servir à satisfaire les besoins physiques de l'homme, mais aussi ses besoins intellectuels et moraux. »

Dans notre dernière livraison, nous avons vu M. Rondelet, un spiritualiste, soutenir que la richesse, dans ses divers modes d'acquisition et d'application, pouvait être une cause de développement moral et intellectuel de l'homme. Voici l'opinon de M. Gouraud :

« Le génie des arts mécaniques, ayant apporté tout à coup des facilités extraordinaires à la satisfaction des nécessités et des fantaisies matérielles de l'existence, la société s'est laissée immodérément aller au goût du bien-être, et quand on est venu lui dire que la poursuite de ce bien-être était la fin même de la civilisation, cette maxime ne l'a pas choquée, car elle était préparée à l'entendre. L'invention des chemins de fer, de la navigation à vapeur, de l'éclairage au gaz, de la télégraphie électrique, etc., semble avoir causé une sorte de vertige à notre génération. A se voir voiturée, éclairée, mise en possession de moyens de tout genre de *produire* et de *consommer*, qui avaient manqué aux générations ses devancières, elle s'est crue par cela seul plus civilisée qu'elles ; et quand, au nom de la science, on l'a assurée qu'il en était ainsi, elle n'a trouvé le compliment ni déplacé ni excessif. »

Nous avouons accepter, pour notre part, ce compliment ; nous aimons mieux vivre dans un siècle de mouvement industriel, de progrès scientifique, plutôt que dans les siècles de servage, d'intolérance et de misères du moyen âge ; nous aimons mieux vivre dans un pays impatient de nouveautés que, par exemple, en Chine où l'industrie arrivée à un certain degré s'est arrêtée soudain et a marqué ainsi la décadence d'une des plus anciennes civilisations du globe.

Voyons jusqu'où M. Gouraud pousse le mépris des biens matériels :

« Que l'on revoie en esprit l'édifice de Kensington, dit-il. Qu'offrait-il aux regards sinon cette confusion, aussi brutale que possible, des choses propres à satisfaire les nécessités les plus basses de la vie, et à emporter l'intelligence du passant dans les plus hautes régions de la pensée ? On y voyait pêle-mêle de la vaisselle et des statues, des chaussures et des tableaux, des conserves et des livres. Les *produits* de l'art de Phidias s'y montraient à côté de ceux de l'art de Carême. Cuisiniers, peintres, chaudronniers, sculpteurs, cordonniers, architectes, confiseurs, ingénieurs, bonnetiers, graveurs, etc., tous les gens qui *produisent* quoi que ce puisse être étaient réunis là, et y avaient apporté et entassé à l'envi les *produits* de leur savoir-faire. »

Ainsi, ce magnifique banquet de l'intelligence auquel tous les talents, sans exclusion de spécialités, sont appelés à prendre part, n'est pour M. Gouraud que la réalisation de ce qu'il appelle avec dédain *philosophie du bien-être.*

Qu'est-ce donc que le bien-être? Assurément, ce n'est pas la débauche, l'avarice, l'ambition, ni aucun de ces excès qui nuisent à la santé de l'âme comme à celle du corps. Le bien-être, c'est une nourriture saine, une habitation convenable, un travail modéré, de nobles distractions. M. Gouraud condamne-t-il tout cela? Les Trappistes eux-mêmes en jouissent dans une certaine mesure; pourquoi donc l'homme le plus modéré dans ses désirs, le plus sage, s'en détournerait-il comme d'un fruit défendu?

Convenons-en plutôt : Le bien-être, ainsi défini, procurant la santé du corps favorise celle de l'esprit,

Mens sana in corpore sano.

Plusieurs des philosophes matérialistes du dix-huitième siècle, dont M. Damiron a fait la biographie, ont conformé leur vie à leurs idées; mais loin de s'abandonner aux désordres qu'entraînent souvent la richesse et une condition indépendante, ils ont vécu en véritables stoïciens, assistant comme Socrate à des banquets auxquels ils faisaient prendre un tour philosophique; prenant part aux joies pures du monde, cultivant l'amitié, aimant les arts et les lettres; faisant le bien par amour désintéressé du bien, sans espoir d'une récompense à venir; tels furent, entre autres, d'Holbach et Helvétius. Aux yeux de ces philosophes, la notion du bien et du mal, du juste et de l'injuste, fondement des devoirs individuels et sociaux, étant propre à l'homme comme les suggestions de l'ins-

tinct le sont à l'animal, celui qui préfère le mal au bien faillit autant à sa nature que faillirait à la sienne le mouton qui voudrait se nourrir de chair au lieu d'herbe, où le lion qui voudrait se nourrir d'herbe au lieu de chair. Sans doute, les déviations de la conscience humaine sont plus fréquentes que celles de l'instinct, mais cela tient à son double attribut de liberté et de perfectibilité.

Le volume édité par M. Gouraud contient la biographie de Maupertuis, de Dumarsais et de Condillac, et l'analyse de leurs œuvres. Bien que ces philosophes présentent un caractère moins tranché que ceux dont jusqu'alors M. Damiron s'était occupé, ils rentrent dans la classe des philosophes matérialistes par les déductions logiques qu'on est en droit de tirer de leurs doctrines.

Maupertuis, selon M. Damiron, représente un dogmatiste qui doute, et en même temps un spiritualiste donnant prise au matérialisme. C'est aussi un déiste, mais il prouve si mal Dieu que Voltaire le traite d'athée. Enfin, c'est un moraliste tantôt épicurien, tantôt stoïcien, tantôt chrétien. Cette attitude indécise tenait à sa position à la cour de Frédéric au milieu d'une société de savants, de philosophes, de libres penseurs, dont les opinions s'y montraient au grand jour.

Il y aurait à faire une étude curieuse de l'influence que le grand Frédéric exerça sur la philosophie du dix-huitième siècle par la liberté qu'il accorda à l'expansion des idées, par son adhésion même aux doctrines philosophiques les plus hardies. Or, Maupertuis coopéra dans une certaine mesure au mouvement littéraire et scientifique qui s'effectuait alors sous les yeux de ce roi.

Dumarsais est la figure la moins saillante de cette galerie philosophique. M. Damiron le peint comme homme et comme auteur. Comme auteur, plus de renom que de titres véritables; il est plus grammairien que métaphysicien; comme homme, de la douceur, de la modestie, une constante honnêteté, une longue pauvreté, une destinée humble et intéressante. S'il le range au nombre des sensualistes, c'est que l'ensemble de ses idées y inclinait sans se prononcer.

Le mémoire sur Condillac est évidemment incomplet; il ne répond pas à l'importante influence que le système de ce philosophe a exercée jusqu'à nos jours. M. Damiron le représente comme ayant côtoyé et ménagé la philosophie régnante en son temps, sans s'y rallier, demeurant foncièrement spiritualiste. Tout en lui reprochant d'avoir trop grandi le rôle des sensations dans notre consti-

tution morale et intellectuelle, il admet cet axiome déjà ancien mais très-nettement développé par Condillac : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été premièrement dans les sens. » M. Damiron n'a sans doute pas eu le temps d'analyser et de juger l'œuvre capitale de ce philosophe, le *Traité des Sensations*, comme il a fait de ses autres ouvrage; peut-être lui réservait-il un examen particulier.

En résumé, les mémoires de M. Damiron peuvent être d'un grand secours pour ceux qui veulent connaître la philosophie du dix-huitième siècle sous son aspect matérialiste ou sensualiste; et M. Gouraud a rempli le devoir d'un vrai disciple et ami de M. Damiron, en publiant ce 3e volume qui complète son œuvre.

La Femme en France au xixe siècle, par Ernest Legouvé 1 vol. in-18 (librairie académique de Didier).

Les questions relatives à la condition morale et sociale de la femme sont la constante préoccupation de M. E. Legouvé; ses triomphes littéraires et dramatiques ne l'ont point détourné d'un sujet auquel il était voué comme par héritage paternel. Nous l'avons vu en 1848, au Collége de France, préluder à ce noble apostolat dans un cours public; un nombreux auditoire y assistait, mais avec plus de curiosité que de faveur, à cause de la nouveauté du programme et des préoccupations politiques du moment. « Il s'agit bien de la femme, disait-on alors, quand la destinée de l'homme est remise en question! » Mais la publication de ce cours en des temps plus calmes, sous ce titre : *Histoire morale des Femmes*, eut plus de succès. On examina sérieusement les graves problèmes soulevés par M. Legouvé; cependant aucun projet de réforme n'en sortit : la question est demeurée pendante, sans toutefois décourager celui qui en avait pris la délicate initiative. Une occasion solennelle vient de s'offrir à lui pour la poser de nouveau : les entretiens ouverts à la salle Barthélemy, au profit des blessés polonais, ont été comme un appel aux intelligences de bonne volonté pour faire œuvre à la fois de bienfaisance et d'enseignement. M. Legouvé y a répondu, pour sa part, en prononçant une éloquente plaidoirie sur son sujet de prédilection. Prenant pour texte de son discours la condition des femmes en France au dix-neuvième

siècle, il s'est demandé quelle place les lois et les mœurs leur accordaient dans la famille et dans la société, et s'il y avait mieux à désirer pour elles.

Jetant un rapide coup d'œil sur le passé, M. Legouvé constate que les femmes ont toujours été condamnées, par les institutions sociales, à une infériorité dégradante vis-à-vis de l'homme, et que cette infériorité répondait à l'opinion peu favorable qui pesait sur elles. Le christianisme lui-même ne les en a pas relevées, malgré l'immense service de dévouement et de propagande qu'elles lui avaient rendu. Au moyen âge, un concile et des théologiens, comme saint Thomas, se posèrent gravement cette question : « La femme a-t-elle une âme? » Question que se font encore les Chinois.

Il semble que les théologiens ont déteint sur les législateurs : ceux-ci ont bien reconnu et proclamé les droits de l'homme, mais nullement ceux de la femme.

Dans la discussion du Code civil au Conseil d'État, Napoléon, premier consul, disait : « Il y a une chose qui n'est pas française : c'est qu'une femme puisse faire ce qu'il lui plaît. » Voilà qui est peu chevaleresque; il est vrai que, en qualité de Corse, il connaissait peu les mœurs françaises. Aussi le Code, rédigé sous son inspiration, n'a-t-il fait que consacrer le droit romain, c'est-à-dire la tutelle perpétuelle de la femme.

M. Legouvé examine successivement le sort de la femme comme fille, comme épouse, comme mère et comme femme.

Comme fille, il déplore l'instruction frivole et insuffisante qui lui est donnée; il veut bien qu'elle soit élevée autrement que l'homme, mais il veut aussi qu'on lui apprenne l'histoire, les lettres, quelques parties des sciences. « Il ne s'agit pas, dit-il, en découvrant à l'intelligence féminine les lois de la nature, de faire de toutes nos filles des astronomes et des physiciennes; il s'agit de tremper vigoureusement leur pensée par une instruction forte, pour les préparer à entrer en partage de toutes les idées de leur mari, de toutes les études de leurs enfants. »

Comme épouse, il ne se dissimule pas la difficulté du sujet. « Quand on parle d'améliorer le sort des filles, dit-il, on a pour soi tous les pères; mais quand on parle d'améliorer le sort des femmes, on a pour adversaires tous les maris... presque tous les maris. Presque tous appartiennent à l'école du premier consul, du moins quant à ce qui regarde le célèbre article 213 : « La femme doit

« obéissance à son mari. » De l'asservissement légal de l'épouse à l'époux, découle, suivant M. Legouvé, l'abus de pouvoir; et il cite un certain nombre de faits à l'appui.

Comme mère, son autorité est un vain mot. Ainsi, le Code déclare que l'enfant reste, jusqu'à sa majorité ou son émancipation, sous l'autorité de son père et de sa mère. Et plus loin il porte : « Le père exerce seul cette autorité. » Il dit encore : « Les enfants ne peuvent se marier sans le consentement de leurs parents. » Et ensuite : « En cas de dissentiment, le consentement du père suffit. » N'est-ce pas retirer d'une main ce qu'on a accordé de l'autre?

M. Legouvé demande pourquoi, dans les circonstances importantes de la vie des enfants, lorsque leur éducation, leur avenir sont compromis par l'aveuglement du père, la mère n'aurait pas le droit de provoquer la réunion d'un conseil de famille devant lequel elle exposerait ses griefs et ses vœux. L'idée est bonne, sans doute, mais sa pratique n'amènerait-elle pas à sa suite des troubles intérieurs, une vie commune insupportable?

Comme femme, c'est-à-dire comme membre de la famille et de la société, elle est exclue non-seulement de toute fonction publique, mais encore de presque tous les droits civils : ainsi, elle ne peut être témoin dans un acte public ou dans un testament, ni être tutrice ou membre d'un conseil de famille, si ce n'est comme mère. La loi la met au rang des interdits, des mineurs ou des condamnés à une peine afflictive ou infamante.

M. Legouvé se plaint avec raison de ce que la femme ne soit pas appelée à l'administration des bureaux de bienfaisance, à l'organisation des sociétés de secours mutuels, à la direction des hôpitaux et des prisons de femmes, ou à la tutelle légale des enfants trouvés, toutes fonctions qui semblent lui être naturellement dévolues.

Elle est mieux partagée comme artiste. Sous ce rapport, lorsque certaines aptitudes se déclarent en elle, on lui offre tous les moyens de développer son intelligence, et elle peut alors rivaliser de talent et de succès avec l'homme.

L'industrie et le commerce lui ouvrent aussi plusieurs carrières que ses qualités d'ordre, de propreté et d'adresse la rendent très-apte à remplir; malheureusement, c'est presque toujours avec réduction de salaire. Les imprimeurs qui emploient des femmes dans leurs ateliers n'ont qu'à se louer de leur capacité et surtout de leur zèle.

Telles sont les hautes considérations et les vues généreuses présentées par l'éminent académicien en faveur de la plus belle, sinon de la plus heureuse moitié du genre humain.

Si, jusqu'à présent, les législateurs n'ont pas entendu sa voix, peut-être seront-ils moins sourds aux applaudissements réitérés de ces milliers d'auditeurs qui, acclamant l'idée avec la parole, lui ont donné une consécration populaire.

Ouvrages dont il sera rendu compte dans l'Annuaire philosophique.

Essai de Philosophie et de Morale, par Ernest Bersot, 2 vol. in-8° (librairie académique de Didier).

Cours de Philosophie positive, par Auguste Comte, nouvelle édition, augmentée d'une préface, par E. Littré, 3 vol. in-8° (librairie Baillière).

Essais de Critique générale, par Charles Renouvier, 2 vol. in-8° (librairie Ladrange).

L'Idéalisme anglais, par Taine, 1 vol. in-18 (librairie Baillière).

Le Positivisme anglais, par *le même*. Ibidem.

Hygiène de l'ame, par P. Foissac, 1 vol. in-8° (Baillière).

La Guerre considérée au point de vue philosophique social et religieux, par l'abbé Garaude, 1 vol. in-8°.

L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques, par Caro, 1 vol. in-8° (librairie Hachette).

Du Matérialisme contemporain en Allemagne, par P. Janet, 1 vol. in-18 (librairie Hachette).

L'Immortalité, la mort et la vie, par Raguenault de Puchesse, 1 vol. in-8° (librairie Didier).

Harangues et Commentaires littéraires et philosophiques, par Bancel, 3 vol. in-8° (librairie Lacroix).

L'Homme et sa destinée, par Lenglet, 1 vol. in-8° (libr. Hachette).

Philosophie de la nature de Hegel, traduite par A. Véra, 3 vol. in-8° (libraire Ladrange).

MÉLANGES.

GENÈSE DE LA VIE. — M. Joire, professeur de physiologie à l'École de médecine de Lille, vient de publier une *Introduction à l'étude de la physiologie*, où se trouve un chapitre important dont voici quelques passages que nous empruntons à la *Revue médicale :*

« Reconnaissons l'impossibilité de rendre raison de la genèse des éléments organiques en dehors de l'intervention de toute cause étrangère à l'organisation. C'est cette cause, démontrée pour nous par des phénomènes inexplicables sans elle, que nous désignons sous le nom de *Principe de la vie*, et que nous considérons comme une force qui produit l'organisation, d'abord, et, plus tard, la conserve et l'entretient.

« Expliquons comment et à quel moment apparaît la vie nouvelle. La formation d'un organisme nouveau, avons-nous dit, exige le concours d'éléments divers formés par des organes spéciaux caractérisant les sexes. Ces produits générateurs devenus libres demeurent quelque temps encore doués de la vie ; ils la témoignent par les modifications spéciales dont ils sont le siége ; mais bientôt, s'ils restent isolés au sein de l'organisme, ils perdent toute activité, ils meurent.

« Si au contraire ces produits arrivent en contact, soit au sein de l'organisme vivant, soit même au dehors de l'organisme, aussitôt leur pénétration réciproque a lieu, leur dissolution, leur mélange molécule à molécule s'opèrent, et ce produit nouveau composé, ce semble, d'éléments amorphes liquides, sans nulle trace d'organisation, devient le siége d'un surcroît d'activité.

C'est là que vont apparaître bientôt des éléments de formation nouvelle, vestiges d'une organisation qui ira sans cesse se développant. Mais ce travail nouveau, qui ne pouvait dépendre de l'organisation encore absente, est le produit évident de la force vitale. Cette force commence à l'instant du mélange ou de la combinaison des deux produits. Ceux-ci, reconnaissons-le, étaient vivants au moment de leur contact ; mais l'activité, qu'ils témoignaient isolément jusque-là, ne peut être assimilée à la force nouvelle qui surgit au moment même du contact.

« Ce n'est pas la réunion des deux forces qui constitue la vie nouvelle ; car celle-ci se traduit par des actes tous différents de ceux dont chacun des éléments était le siége ; et la mesure d'activité développée en elle, témoigne d'une exubérance de forces sans comparaison possible avec celle des éléments isolés. Dans ceux-ci la vitalité, réduite à ses dernières limites de puissance, ne se traduit par aucun travail qui tende à la conservation ; nous

n'y trouvons plus ce phénomène de combinaison qui caractérise dans les éléments organiques l'acte vital primitif, la nutrition. Il semble, comme nous l'avons dit ailleurs, que, dans ces produits générateurs, il n'y ait de vie que par le rayonnement des tissus et des organes au sein desquels ils sont déposés, que la vie propre leur soit, pour ainsi dire, ravie.

Mais qu'il est loin d'en être ainsi dans la nouvelle combinaison! Ici c'est la vie élevée à sa plus haute puissance; là réduite à ses conditions les plus infimes; dans celle-ci, apparaît la limite la plus élevée de l'exubérance plastique, dans ceux-là, se montre l'activité conservatrice dans la plus faible mesure qui soit; d'un côté, c'est la vie qui prend possession de son domaine, de l'autre, c'est la même puissance qui se sent dépossédée

Telles sont à nos yeux les déductions les plus naturelles de l'investigation attentive des faits qui nous occupent en ce moment.

Nous nous croyons donc justifié à conclure que la vie, à son origine, ne peut être le résultat de l'organisation, alors que celle-ci n'existe pas, qu'elle doit être considérée comme une force ou puissance qui précède l'organisation et préside à son développement; que cette force n'est pas le fruit de la combinaison de celles des produits générateurs; qu'elle en diffère par son énergie et par ses effets; qu'elle peut être considérée comme le produit d'une sorte de nouvelle *création*.

« Ce n'est pas, nous l'avouons, sans quelque crainte que nous avons écrit ce dernier mot, en présence surtout des tendances de certains esprits de notre temps, qui ne veulent à nul prix accepter une pareille idée, et qui n'hésitent pas à avancer que rien, dans la nature, ne se crée, que rien ne se détruit... Cette idée semble aussi impliquer contradiction avec l'assertion que nous avons précédemment émise, à savoir, que la vie est constamment communiquée.

« Il faut donc exposer ici ce qu'on doit entendre par *création d'une force* en général, et de la force vitale en particulier.

« Au début de notre étude, sur la vie considérée comme principe, nous avons posé quelques exemples de manifestations, dans les corps physiques, de forces indépendantes de la structure même de ces corps. Ces forces, nous les avons trouvées communiquées; mais une fois combinées aux corps, elles subsistent indépendantes de la cause d'où elles émanent.

« La force primitive ne s'est pas amoindrie par cette communication, elle demeure après aussi puissante, aussi complète, et la force nouvelle, communiquée au corps, subsiste indépendante de celle-ci, se manifeste isolément par une activité, dont la durée est subordonnée à l'énergie primitive et à la mesure d'expansion et de dépense qu'elle traduit.

« A ce dernier point de vue, on peut considérer cette force comme une création nouvelle, puisque son existence, son activité se manifestent en dehors de sa cause primordiale, qui n'en a été, en aucune sorte, amoindrie, bien que l'ayant produite.

« Ce que nous venons de dire ici pour les forces *adhérentes*, dans les corps inorganiques, peut s'appliquer en toute rigueur aux corps vivants.

« La vie, nous l'avons vu, est constamment communiquée; cependant le principe nouveau qui tient, de cette communication même, des conditions toutes spéciales, se manifeste indépendant de sa source et dans une mesure d'activité qui n'a rien d'analogue dans les éléments mêmes de sa production. C'est donc, sous ce rapport, une force nouvelle, et c'est elle qui formera l'organisme destiné à devenir désormais le champ de ces manifestations.

« Si on nous demande maintenant quelle est la destinée subséquente de la force vitale, il faudra répondre par un aveu complet d'ignorance, mais reconnaître en même temps, que notre impuissance à résoudre une pareille question n'implique pas l'idée de l'anéantissement des forces de la nature.

« Nous pouvons constater que leurs manifestations sont subordonnées aux conditions des corps auxquels elles sont unies; mais il n'est permis à la science, ni de donner une idée de leur état futur, ni de conclure à leur complet évanouissement. »

MÉTHODE DE CRITIQUE PHILOSOPHIQUE. — La *Presse scientifique des deux mondes* vient de commencer une chronique de la philosophie dont nous aurons plus d'une fois à profiter, car son auteur, M. Ch. Fauvety, ancien rédacteur de la *Revue philosophique et religieuse*, nous aidera beaucoup à mettre nos lecteurs au courant des travaux qui s'accompliront soit en France, soit à l'étranger.

M. Fauvety fait précéder cette chronique d'une sorte de déclaration de principe qui montre dans quel esprit elle sera rédigée. Il ne se propose pas de prendre parti pour tel ou tel système, mais il pense que si la phase du dogmatisme est épuisée, il ne faut pas pour cela renoncer aux grandes recherches qui ont fait, jusqu'ici, l'objet de la philosophie, ni supprimer les éternels problèmes qu'elle s'est posés. Il convient à l'homme de s'inquiéter de questions dont la solution peut exercer une grande influence sur les déterminations de la volonté et les jugements de sa conscience : telles sont les questions relatives au but de sa vie, à ses destinées futures, à son rôle dans le monde, etc. C'est le devoir du philosophe d'y appeler fréquemment son attention. M. Fauvety déplore, avec raison, que tandis que l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie et les autres branches des connaissances de l'ordre matériel édictent leurs lois et fondent leurs certitudes, la psychologie, la sociologie, la morale, la religion, la politique et l'histoire n'ont enfanté que des opinions plus ou moins probables. Cela tient à ce qu'on prend l'*inconnu* lui-même pour CRITERIUM en posant

des principes dont on déduit les conséquences sans en avoir au préalable démontré la justesse. Ainsi on donne à Dieu toutes les qualités, toutes les forces dont on a besoin pour justifier des théories morales, sociales ou religieuses; or, expliquer le monde par Dieu, après avoir attribué à celui-ci tous ces possibles, c'est faire de la révélation et non de la philosophie. Mais, selon M. Fauvety, les temps de la révélation par en haut sont passés; on ne croit plus qu'à la révélation de la raison humaine : cette révélation est faillible, mais progressive; relative, mais permanente; bornée, mais inépuisable; elle n'a pas besoin de miracle pour se prouver : la science et la raison y suffisent. Tout ce qui lui est surnaturel ou surhumain lui est étranger.

Cependant, si au règne de la foi a succédé le règne de la science, il ne faut pas que celle-ci demeure absorbée uniquement dans l'observation des faits matériels et dans la recherche des lois physiques et biologiques, ni qu'elle reste étrangère au domaine du sentiment et de la conscience. D'ailleurs, le monde moral a ses phénomènes comme le monde physique a les siens. Le principe moral, comme la loi physique, relève également de la raison. Les sciences morales procèdent du général au particulier et posent des principes abstraits dont elles font des applications spéciales au fait réel, tandis que les sciences physiques partent le plus souvent du fait spécial pour s'élever à l'intelligence de la loi générale : mais ce sont toujours des faits observables.

M. Fauvety ne veut pas cependant qu'on s'en tienne uniquement à l'observation sensible : il croit que la science ne s'est bien développée qu'au moyen d'hypothèses qui, à leur tour, ont suscité des expériences pour les vérifier : « car, dit-il, ce qui est supposé ou imaginé ne peut se démontrer, se prouver que par ce qui est connu, et une conception hypothétique, générale ou partielle, ne vaut que comme moyen de recherche, d'investigation, et a toujours besoin, pour se faire accepter, d'être contrôlée ou par l'expérience qu'elle explique, ou par le principe qu'elle vivifie. »

Son intention est d'appliquer la vraie méthode scientifique à toutes les branches de la connaissance, et de faire rentrer dans le domaine de la science tout ce qui intéresse l'esprit de l'homme et la vie de l'humanité; nous ne saurions trop y applaudir.

MISSION PHILOSOPHIQUE DU POÈTE AU XIX[e] SIÈCLE. — La *Revue Nouvelle* du 15 avril, renferme sous ce titre : *Le beau, serviteur*

du vrai, un article très-court mais bien pensé de Victor Hugo, sur le véritable rôle du poète.

« Les lois morales anciennes, dit-il, veulent être constatées, les lois morales nouvelles veulent être révélées : ces deux séries ne coïncident pas sans quelque effort. Cet effort incombe au poète. Il fait à chaque instant fonction de philosophe. Il faut qu'il défende, selon le côté menacé, tantôt la liberté de l'esprit humain, tantôt la liberté du cœur humain ; aimer n'étant pas moins sacré que penser... Le poète arrive au milieu de ces allants et venants, qu'on nomme les vivants, pour apprivoiser, comme l'Orphée antique, les mauvais instincts, les tigres qui sont dans l'homme, et, comme l'Amphion légendaire, pour remuer toutes les pierres, les préjugés et les superstitions, mettre en mouvement les blocs nouveaux, refaire les assises et les bases, et rebâtir la ville, c'est-à-dire la société.

« Que ce service rendu, coopérer à la civilisation, entraîne déperdition de beauté pour la poésie et de dignité pour le poète, on ne peut énoncer cette proposition sans sourire. Toutes ses grâces, tous ses charmes, tous ses prestiges, l'art utile les conserve et les augmente. En vérité, parce qu'il a pris fait et cause pour Prométhée, l'homme-progrès crucifié sur le Caucase par la force et rongé vivant par la haine, Eschyle n'est point rapetissé ; parce qu'il a desserré les ligatures de l'idolâtrie, parce qu'il a dégagé la pensée humaine des bandelettes des religions nouées sur elle, *arctis nodis religionum*, Lucrèce n'est point diminué ; la flétrissure des tyrans avec le fer rouge des prophéties n'amoindrit pas Isaïe ; la défense de sa patrie ne gâte point Tyrtée. Le beau n'est pas dégradé pour avoir servi à la liberté et à l'amélioration des multitudes humaines. »

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

ENSEIGNEMENT.

PHYSIOLOGIE DES RACES HUMAINES.

(COURS DE M. GUSTAVE FLOURENS, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

Des Grecs.

SOUS-DIVISION GRECQUE. — SECTION HELLÉNIQUE.

CONSTITUTION. — *Tête* globuleuse, front haut, nez droit ; os maxillaires tout à fait perpendiculaires ; dents blanches, lèvres fines, bouche petite et bien fendue ; menton élégamment arrondi, assez saillant ; yeux bleus, grands et largement ouverts, bordés de longs cils. Face d'une régularité parfaite, offrant les plus gracieux contours ; oreilles bien dessinées ; cheveux lisses et fins, blonds ou noirs. *Muscles* pleins, fermes et robustes ; attaches musculaires délicates. *Taille* généralement élevée. *Teint* aussi blanc que le climat le permet.

CARACTÈRE. — Non moins heureux que la constitution, offre le développement le plus complet des meilleures puissances de l'âme humaine, fruit de la liberté bien comprise et de l'éducation bien dirigée. Jamais la pensée ne s'est élevée aussi haut ; jamais l'expression des idées ou des passions de l'âme et des formes de la matière n'a été aussi belle. Tous les peuples européens actuels (excepté les Russes) s'inspirent de cette noble civilisation.

ACTION. — Sorties de l'Asie, des tribus aryanes vinrent s'établir, par colonies successives, dans la Grèce, où elles se mélangèrent avec des Araméens (Danaüs, Cécrops, Cadmus) ; réunies pour une guerre commune contre les Pélasges-Troyens, elles formèrent une nation. L'insuffisance du territoire et les dissensions politiques amenèrent de nombreuses et brillantes émigrations des Grecs sur tout le littoral de la Méditerranée. Ils fondèrent la liberté européenne et surent la défendre contre le despotisme asiatique ; mais ils s'épuisèrent par leurs divisions et tombèrent sous le des-

potisme *macédonien* d'abord, puis *romain*, et enfin *turc*, le plus dégradant de tous. Pourtant l'empire d'Orient (Bas-Empire) conserva la lumière antique, source de notre civilisation moderne, jusqu'au jour où les Lascaris vinrent la transmettre aux Italiens et aux Français (Renaissance). Et le peuple grec, dont les traits rappellent ceux de ses pères, retrouvera aussi leurs grandes inspirations.

Sous-section ionienne.

Renferme les premiers des Grecs (Athéniens) fortement mélangés avec les Pélasges : constitution très-belle ; caractère spirituel, intelligent et brave ; gouvernements démocratiques. Les Ioniens enlevèrent aux Phéniciens le commerce de la Méditerranée et colonisèrent l'Asie Mineure, les îles Égéennes, le Pont-Euxin, l'Italie méridionale, la Sicile, l'Égypte (Naucratis), la Gaule (Marseille). Dialectes : *ionien ancien* (Homère), *nouveau* (Hérodote) ; *attique ancien*, *moyen* (Thucydide), *nouveau* (Démosthène).

Sous-section dorienne.

Génie rude et farouche ; développement intellectuel bien inférieur (Sparte) ; société guerrière, organisée comme un couvent (communisme), réduisant les vaincus au plus dur esclavage (ilotes). Quelques colonies. Dialecte *dorien* le plus âpre, le moins élégant de tous.

Sous-section éolienne.

Expulsés du Péloponèse et de la Béotie par les Doriens, les Éoliens remontèrent en Thrace et passèrent en Asie Mineure (Éolie). Dialecte *éolien* (Corinne, Sapho, Pindare).

Sous-section achéenne.

Établis d'abord en Thessalie, puis dans le Péloponèse et sur les bords du golfe de Corinthe, les Achéens fondèrent aussi des colonies en Asie. Gouvernements monarchiques d'abord (Pélopides, Agamemnon), puis républiques fédératives. Ligue achéenne.

Parmi les nations actuelles, les Français et les Anglais, parmi les nations anciennes, les Grecs, nous révèlent l'immense supériorité des peuples bien mélangés. Tout ce qu'il y a de meilleur, de plus élevé, dans les deux génies de la race blanche, le génie arya et le génie araméen, les Grecs l'ont possédé. La Grèce s'est

formée par la superposition et la fusion de diverses colonies aryennes et araméennes, sorties successivement de l'Asie. Le génie arya composait le fond de la nation, il a prédominé ; mais il s'est enrichi de bien des éléments qui lui manquaient, qui font défaut à tous les Aryas non aramaïsés, tels que les Aryas-Slaves et les Aryas-Germains.

De là ces beautés infinies de la Grèce, ces splendeurs, ces enchantements, cette vaste intelligence, ces succès perpétuels. Avant Homère, ces nobles poëtes dont les noms seuls nous sont parvenus, Musée, Orphée, Eumolpe, Linus, Tamyris, de son temps Phémios et Démodocos. Homère qui, loin d'être aveugle, a le mieux vu et le mieux peint les faits matériels, tellement que ses descriptions des différentes parties de la Grèce sont encore les plus précises et les plus exactes ; Homère, qui a le mieux connu les hommes, le mieux compris les faits humains ; Homère, la source éternelle du beau. Il ne s'arrêtait point au dehors, il pénétrait l'homme même, l'homme profond, et il l'exprimait dans toute sa vérité. Pindare, les amours de la Grèce, qui partageait avec les dieux les offrandes faites à Delphes, qui avait droit de cité dans toutes les villes grecques, qui sut allier avec la mesure, la précision, la sobre élégance hellénique, les magnificences de la féerie orientale.

La récompense que demande Pindare pour ses chants, source d'éternel honneur, c'est le rappel à Cyrène par le roi Arcésilas de l'exilé Démophile, qui est l'hôte du poëte dans la ville de Thèbes. Démophile ne se mêlera plus de politique ; il ne demande qu'à revoir sa patrie, à y mourir en paix. Et tout cela rendu avec une abondance d'expression, une richesse d'accent dignes de la pensée. Pour comprendre l'enthousiasme qui enflammait la Grèce à la lecture de ces odes, dans les grands jeux célébrés à l'isthme, il nous faudrait aussi en concevoir la mise en scène. Nous n'avons plus que les paroles ; la prononciation vive, sonore, méridionale, les danses sacrées des jeunes filles, les instruments de musique qui complétaient l'harmonie, nous manquent. Telle était la popularité du poëte, que pour l'entendre tous les peuples grecs abandonnaient leurs séjours et se dirigeaient en foule vers le rendez-vous. Ainsi, à notre époque, en Angleterre, pour assister à un meeting, des milliers d'hommes accourent de tous pays.

Un mouvement, une agitation, une vie, dont nous ne pouvons, au milieu de notre existence assoupie, nous faire idée. Une immense émulation soulevant toutes les âmes et les poussant vers

le bien. « Ce n'est point par l'euphonie du langage, ni par telle qualité de l'âme ou telle vertu corporelle que les Athéniens l'emportent sur tous les Grecs, nous dit Xénophon, c'est par l'amour de la gloire, aiguillon vers toute belle chose. » Les peuples s'envoyant mutuellement des couronnes; Athènes sauvant Périnthe et Byzance, et ces deux villes lui décernant des couronnes d'or, et des statues placées sur le Bosphore représentant Byzance et Périnthe couronnant Athènes. Toujours de grandes et nobles idées, et des peuples entiers les comprenant et les embrassant avec ardeur. Et avant tout la liberté, une liberté immense, sans bornes, ce bien inappréciable et qui surpasse tous les autres. Puis des hommes tels que Démosthène, orateur et non pas avocat; le suprême bon sens, l'homme qui parle à d'autres hommes et veut persuader leur raison, non pas le code, l'article et la formule. Magistrat, il comprend aussi bien les intérêts généraux d'Athènes que ceux des particuliers, des classes pauvres, sur lesquelles pèsent, comme partout, les plus lourds fardeaux, le service maritime entre autres. Et il les en exonère par une loi qui le rend proportionnel à la fortune. Comptable, il signe des quittances pour les subsides fournis aux villes grecques par le roi de Perse afin de lutter contre la puissance macédonienne. Mais il n'est pas corrompu, vendu, comme on l'a insinué faussement. Les vendus, ce sont les Eschines qui déconseillent l'intérêt grec et préparent l'asservissement de leur patrie pour gagner la solde macédonienne.

Tout cela était beau, mais ne pouvait durer. Derrière les Démosthènes, vrais et grands citoyens, il y avait les Cléons, infâmes démagogues, flattant bassement le peuple, afin d'obtenir sa confiance et de l'exploiter. Il y avait les ambitions royales qui semaient de l'or, les Philippes de Macédoine. Démosthène le combat noblement; il ne cherche point à ravaler l'ennemi commun, il lui accorde toute sa grandeur. Pour conquérir la gloire et fonder sa suprématie, il avait fait, nous dit-il, le plein et entier sacrifice de son corps. Une clavicule brisée, un œil crevé, un bras, une jambe emportés sur les champs de bataille, voilà par quels moyens il se faisait maître des hommes. Puis il avait, ce Philippe, roi absolu de Macédoine, un grand avantage, un avantage décisif. Dans ses lettres aux Athéniens et aux Thébains, citées par Démosthène, on sent l'arrogance d'un monarque qui commande seul à son peuple, à ses armées. Impulsion unique, partant d'une seule volonté; victoire assurée sur ces républiques aux mille têtes. Républiques où

se trouvent toujours des orateurs prêts à vendre pour un morceau de pain leur patrie à l'étranger, prêts à lui inspirer les plus funestes résolutions et à communiquer ces résolutions à celui qui les a achetés.

(*La suite à la première livraison.*)

LES DOGMES CHRÉTIENS ET LA PHILOSOPHIE.

(COURS DE M. GATIEN ARNOULT, PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE TOULOUSE.)

M. Gatien Arnoult s'est proposé de traiter, pendant le semestre actuel, une question très-importante : celle du christianisme considéré dans les limites de la philosophie. Sa leçon de réouverture a été consacrée à cette démonstration : que l'opinion publique est dans un certain état de crise religieuse due à la réaction, d'une part contre l'influence cléricale, qui a entrepris la restauration du passé, et de l'autre contre le philosophisme, qu'on accuse de vouloir tout détruire sans rien remplacer. Il démontre d'abord que la confusion de la raison et de la foi, de la religion et de la philosophie, de l'élément mystique et de l'élément rationnel, dans le christianisme, a été féconde en graves inconvénients, et il en conclut la séparation du spirituel et du temporel, des enseignements ecclésiastique et laïque.

Après cet exorde, il est entré ainsi en matière :

« Quand on examine les dogmes chrétiens avec l'attention qu'ils méritent, on trouve qu'ils sont tous faits, pour ainsi dire, à l'image du fondateur Christ, tel que l'Eglise le représente. Elle commande en effet à chaque fidèle de vénérer dans le Maître un homme-Dieu, un être à deux natures; de même, chaque dogme se compose de deux éléments différents : l'un rationnel ou philosophique (partie de *raison*), qui répond à l'homme; l'autre superrationnel ou mystique (partie de *foi*), qui répond au Dieu.

« L'élément *rationnel* se reconnaît à ce que cette partie du dogme a pour objet des choses qui peuvent être ramenées à des faits observables, féconds en inductions, que la raison déclare être de sa compétence et qui lui appartiennent comme étant du monde livré à son libre examen, *quem tradidit mundum disputationi eorum*,

Au contraire, l'élément *superrationnel* se rapporte à des choses au-dessus de ce monde, non réductibles à des faits observables, où la raison se déclare impuissante et qui résident en des régions sublimes où nul ne peut s'élever que sur les ailes de la foi, après avoir chanté l'hymne du poète hébreu : *Quis dabit mihi pennas Columbœ et volabo et requiescam.*

« Par l'élément *rationnel,* le dogme est dans les limites de la philosophie; il est de son domaine et il tombe sous le coup des décisions de la science, qui le juge en souveraine absolue. Par l'élément *superrationnel,* il lui échappe au contraire; il est hors de sa loi, au-delà de ses limites, et il se dérobe à toutes ses recherches dans la sainte obscurité des sphères mystérieuses ou mystiques.

« Il faudrait vraiment avoir fait de pauvres analyses de l'entendement humain pour n'être pas convaincu de la distinction et de la différence essentielle de ces deux éléments.

« Cependant il est bien vrai que la confusion en est très-commune; et suivant la loi des confusions, qui sont toujours des perturbations, c'est-à-dire des désordres, elle ne manque jamais d'être féconde en graves inconvénients, qui deviennent quelquefois de grands malheurs publics.

« De la part des croyants, cette confusion mène d'abord à ne remarquer dans le dogme que l'élément superrationnel; elle efface dans son ombre l'élément rationnel, elle l'y perd, elle le nie, et successivement elle fait absorber la raison par la foi et la philosophie par la religion; dans l'Ecole, elle fait enchaîner les questions d'examen scientifique à des solutions décrétées d'autorité théologique; puis, dans la Cité, elle fait placer l'autel sur le trône, qu'elle renverse, le pouvoir spirituel au-dessus du pouvoir temporel, qu'elle annule, et l'Eglise au sommet de l'Etat, qu'elle prétend avoir seule le droit absolu de gouverner. De la part des non-croyants, les résultats sont semblables dans un sens inverse : c'est l'élément rationnel qui devient usurpateur du superrationnel, qui l'efface, le fait disparaître et le nie; c'est la raison qui absorbe la foi et la philosophie qui confisque la religion; c'est la science qui interdit la théologie; enfin c'est l'Etat qui se fait tyran de l'Eglise, dont il livre les fidèles aux bêtes du cirque ou à la hache des bourreaux.

« Très-souvent, le sentiment du vice radical de cette confusion

et l'expérience de ses tristes effets excitent à des protestations plus ou moins énergiques et larges, et rappellent au principe de la distinction des deux éléments; mais on ne le fait qu'imparfaitement, et de là viennent, dans la sphère spéculative, les systèmes sur l'accord de la raison et de la foi, les projets sur l'alliance, moyennant concessions réciproques, de la philosophie et de la religion, etc., comme on a, dans la sphère politique, les concordats entre les deux pouvoirs spirituel et temporel, les contrats des Papes et des Rois ou les conventions du sacerdoce et de l'empire, etc. : transactions d'hommes d'Ecole et transaction d'hommes d'Etat, qui ne sont que des actes transitoires et des palliatifs ou des correctifs du moment, parce qu'elles ne vont pas au fond des choses.

« J'avoue qu'en ces études j'ai quelque prétention d'y aller.

« Au dix-huitième siècle, ce fut le règne de la confusion par les non-croyants : réaction violente contre l'autre confusion par les croyants de l'âge antérieur, et qui eut son expression politique la plus exaltée, sous la Convention et le Directoire, dans la proscription des prêtres et du culte chrétien par une seconde famille de terribles inquisiteurs.

« Depuis, soit dans la Cité, soit dans l'Ecole, il y a eu tantôt ici, chez les uns, des désirs de distinguer; tantôt là, chez les autres, de nouvelles tendances à confondre; et aussi par ci, par là, chez d'uns et d'autres, des propositions d'accord, des concordats et des chartes de conciliation, mais sans décision bien ferme ni sans esprit de suite bien logique. On sait que les indécisions et les contradictions ne sont pas ce qui manque le plus à notre dix-neuvième siècle, quoiqu'il en souffre et qu'il en rougisse et qu'il ait ses crises pour en sortir, soit dans l'Ecole, soit dans la Cité.

« J'avoue encore qu'en ces études j'ai quelque prétention d'y aider.

« Comment?

« Pour arriver à ce résultat, il me semble que le système des dogmes chrétiens doit être sérieusement étudié. Sans doute, ce travail a été fait plusieurs fois; mais il est à refaire, au point de vue nouveau que les circonstances amènent, parce que les mêmes objets paraissent différents suivant les points de vue. Cette étude sera l'objet général de nos entretiens. — Ces entretiens ne roule-

ront pourtant pas sur tous les dogmes, mais seulement sur les principaux. Je n'entreprendrai point non plus d'en rechercher l'histoire depuis l'origine jusqu'à nous; mais je me bornerai à les considérer tels qu'ils existent aujourd'hui.

« En étudiant chaque dogme chrétien, il faut d'abord en poser la formule telle qu'elle est donnée par l'Eglise; il faut ensuite le décomposer en toutes ses parties ou l'analyser exactement; en ces diverses parties, distinguer nettement l'élément mystique et l'élément rationnel, ou ce qui appartient à la foi et ce qui appartient à la raison; laisser absolument l'élément mystique à la foi, pour qu'elle en dispose suivant ses propres lois, dans sa sphère et dans ses limites; mais garder non moins absolument l'élément rationnel pour la raison seule et pour la science, afin qu'elle en dispose aussi conformément à sa nature, suivant ses lois, dans sa sphère propre et dans ses limites, que je pourrais nommer légales ou constitutionnelles; il faut soumettre cet élément rationnel du dogme au critérium de la raison; par elle, décider en quels rapports il est avec la science en son état actuel, et, suivant les cas, l'admettre en l'affirmant, le rejeter en le niant ou l'ajourner en doutant. — Il faut enfin contempler l'élément mystique avec les yeux voilés ou à demi ouverts de la foi, se dirigeant vers ces hauteurs sublimes où ne règne ni le jour, ni la nuit, mais seulement ce demi-jour qui nous fait à peine entrevoir, bien loin de voir, les mystérieuses images des invisibles, qui sont aussi les indicibles et qui n'ont pas d'autre nom que l'ineffable. Cet ordre de travail sera la marche que je suivrai en nos entretiens. — Toutefois, je m'occuperai beaucoup plus de l'élément rationnel que du mystique; je me bornerai même, en plusieurs cas, à indiquer celui-ci. Le silence est souvent le meilleur et le seul langage de la foi, et il y a contradiction à raconter longuement les choses inénarrables, comme à parler beaucoup de ce qui est l'ineffable.

« Par ces études suivant cette marche, en harmonie avec notre organisation intellectuelle, on s'adresse d'abord à tous les hommes, indépendamment de leurs opinions religieuses, et l'on établit pour eux une sorte de terrain neutre où ils peuvent se réunir et s'entendre, ne pensant pas à ce qui les divise. En effet, si les uns croient que Jésus fut homme-Dieu, que les Evangiles sont des livres saints et que les dogmes chrétiens constituent une doctrine révélée, tandis que les autres ne le croient pas, ils n'en peuvent

pas moins s'entendre tous pour étudier ce que fut l'homme en Jésus, ce qui est contenu dans les livres évangéliques et ce que sont les articles de la doctrine chrétienne. Ainsi, nos entretiens auront un remarquable *caractère d'impartialité,* en entendant par là que nous les ferons en dehors et au-dessus de toutes les discussions de parti. Je pourrais dire dans le même sens qu'ils auront un suprême caractère d'indifférence ou d'impassibilité, comme les campagnes ont le silence loin du bruit des villes, et comme le ciel jouit de la tranquillité au-dessus des agitations de la terre. Cette situation me convient à plusieurs titres, outre qu'il m'est toujours plus agréable de considérer ce qui unit les hommes que ce qui les divise.

« Par ces mêmes études ainsi dirigées, on doit arriver, si je ne me trompe, au véritable Accord de la Raison et de la Foi. Pour le signaler tel que je me le représente, je le comparerais volontiers à celui de deux voisins qui reconnaissent librement et fixent loyalement les limites de leurs propriétés, chacun avec la ferme intention de ne se permettre jamais aucun empiétement ni d'en souffrir aucun, et tous deux disant à l'unisson le mot devenu célèbre : *Chacun chez soi, chacun son droit.* C'est vraiment ici le mot d'ordre de la sagesse.

« La logique et l'expérience ont assez démontré, je pense, *a priori* et *a posteriori,* qu'il n'y a que faux accord en tous ces arrangements qui permettent certaines usurpations jusqu'à un certain point, mais pas au delà ni d'autres, et qui, laissant toujours ce point et ce genre flotter dans le vague, sont une matière perpétuelle de contestations. La paix, qu'on croit établir par là, n'est jamais qu'un armistice; ces traités ne sont que des trêves : toute alliance de cette sorte n'est qu'un alliage ou un amalgame contre nature; mais, la nature ne s'abdiquant jamais elle-même, c'est à chaque instant à recommencer. N'est-il donc pas temps d'en finir?

« Je comparerais encore bien volontiers notre entendement à une Cité dont nos facultés intellectuelles sont les Pouvoirs. Or, qui ne sait que nulle Cité (πολις) n'est bien constituée qu'autant que les Pouvoirs politiques y sont étroitement définis, que chacun d'eux est absolument libre ou souverain dans l'exercice de ses attributions, et qu'il s'y renferme volontairement et qu'au besoin il est contraint de s'y renfermer? L'ordre social n'est vraiment

que le fonctionnement régulier de cette liberté respectante et respectée : cet ordre est la paix publique. De même l'ordre intellectuel dont nous parlons ne peut consister que dans le fonctionnement régulier de la raison et de la foi, agissant librement chacune en sa sphère, l'une respectant l'autre et étant respectée par elle : cet ordre doit être aussi la paix des intelligences. Je puis donc dire que nos entretiens auront de plus un incontestable *caractère de pacification.*

« Un de nos maîtres, dans l'une de ses leçons que nous écoutions si bien alors et que nous nous rappelons toujours si bien, nous disait un jour — il y a de cela trente-six ans environ — que « la « philosophie..., heureuse de voir à peu près le genre humain tout « entier entre les bras du christianisme..., se contente de lui tendre « doucement la main et de l'aider à s'élever plus haut. » C'était là, en définitive, une sorte de déclaration de guerre, conformément au vieil adage : *Le mieux est l'ennemi du bien.*

« Le même, dans une autre leçon de la même époque, disait *nettement* que « la forme de la religion et la forme de la philoso- « phie sont différentes..., en même temps que le contenu de l'une « et de l'autre est le même. » C'était encore une déclaration de guerre; car une forme est une chose qui veut vivre et qui ne se laisse pas tuer sans résistance, et conséquemment qu'on ne tue pas sans efforts ni violence.

« La forme philosophique qui veut se substituer à la forme religieuse est identique à la philosophie qui veut élever plus haut que le christianisme. Or, on ne passe pas d'une forme à une autre et on n'élève pas une chose plus haut qu'une autre sans faire des ruines; et les ruines se font par la guerre. Mais, s'il est reconnu que la religion et la philosophie diffèrent par le contenu en même temps que par la forme, et s'il est reconnu aussi que, le christianisme en sa sphère religieuse ou mystique se trouvant en dehors de la sphère rationnelle de la philosophie, celle-ci n'a pas plus à l'élever qu'à l'abaisser, n'est-ce pas la paix qu'on apporte? Il n'y a de duel qu'entre ceux qui se trouvent sur le même terrain. Ainsi, je me plais à le répéter, nos entretiens auront un *caractère de pacification.* — Je ne veux pourtant pas que ce mot emporte l'imagination de personne vers les rêves d'une utopie pacifique dans le monde des intelligences. De même qu'il y aura toujours des pauvres, même dans l'Eglise de la fraternité, ainsi il y aura toujours des dissidences, même dans l'Eglise de la Concorde..... »

DE LA DISTINCTION ET DES RAPPORTS DE L'AME ET DU CORPS.

Rôle du système cérébral.

(COURS DE M. P. JANET, A LA SORBONNE.)

Les rapports généraux qui unissent le corps et l'âme ont été de tout temps connus; il ne faut pas beaucoup d'esprit d'analyse pour voir que l'âme semble changer avec l'âge, avec le tempérament, avec la maladie, etc. Cette proposition générale des rapports du moral et du physique a pris plus de précision depuis les études physiologiques et anatomiques modernes, principalement depuis celles de Gall sur le cerveau.

On a distingué dans l'homme d'abord deux vies, la vie organique ou végétative qui se compose de l'ensemble des fonctions de nutrition et de reproduction, puis la vie morale se composant de l'ensemble des fonctions dont le siége est le système nerveux; de là cette doctrine que l'âme est une fonction du système nerveux, concentré dans un organe principal qui est le cerveau.

Partout où il y a un cerveau, il y a pensée, intelligence ou commencement d'intelligence; partout où il n'y a pas de cerveau, il n'y a pas d'intelligence, et, enfin, ce qui est capital, toutes les modifications qui se manifestent dans le système cérébral, se traduisent dans la vie intellectuelle.

Ainsi, committence de la pensée et du cerveau; corrélation constante de ces deux éléments, tout concourt à présenter le cerveau comme la cause de la pensée.

Si l'on considère l'animalité tout entière, on voit que dans l'échelle animale la pensée et l'intelligence croissent et décroissent, naissent et meurent avec le cerveau: même spectacle dans l'humanité. Enfin, si au lieu de considérer la structure générale de l'humanité on considère les accidents qui se présentent soit dans la vie intellectuelle, soit dans la vie physiologique, on voit que si la modification a lieu dans l'esprit, le contre-coup se manifeste dans la pensée.

Il y a des animaux inférieurs, des zoophytes qui n'ont point ou qui ne paraissent pas avoir de système nerveux. Ils vivent d'une vie purement végétative; on les a longtemps confondus avec des

plantes : ils ne manifestent aucun instinct particulier, aucune habileté, aucune combinaison de moyens et de fins; et sont comme sous l'empire exclusif des circonstances extérieures, obéissant à des lois purement fatales et aveugles. Il y a bien en eux un certain degré de réaction aux faits externes, et cette irritabilité est le signe même de leur organisation animale; mais si l'on trouve dans le polype quelques vestiges de système nerveux, on n'y trouve pas de centre nerveux; il n'y a donc pas d'intelligence. Sitôt que dans la série animale apparaît le cerveau, c'est-à-dire certains ganglions, là commencent des instincts, des facultés intellectuelles comme celles qu'on remarque dans les insectes.

M. Flourens a démontré expérimentalement par la vivisection qu'en retranchant une partie du cerveau d'un animal on affaiblit son intelligence; quand on le lui enlève tout entier, il continue de vivre, mais d'une vie purement machinale, automatique; il ne voit plus, n'entend plus.

Quant au développement progressif de l'intelligence et du cerveau, c'est encore un fait incontestable. A mesure qu'on s'élève dans l'ordre du règne animal, depuis le zoophyte jusqu'à l'homme, on voit le cerveau et l'intelligence s'accroître simultanément.

Frédéric Cuvier a fait sur les animaux des expériences qui ont conduit à cette classification des mammifères : les moins intelligents paraissent être les rongeurs; les rongeurs sont capables de reconnaître l'homme, mais non l'individu. Les ruminants ont un degré supérieur d'intelligence, ils reconnaissent l'individu à la condition qu'il ne change pas de costume. Après les ruminants, les pachydermes; puis viennent les carnassiers, le chien, le renard, le singe, et au-dessus de tous, l'homme.

Cette échelle intellectuelle, dit M. Flourens, correspond à une échelle parallèle, corrélative de développement dans le système cérébral. Il y a trois choses à considérer : 1° Le nombre des circonvolutions cérébrales; plus il y a de plis plus l'animal est intelligent; 2° les lobes cérébraux, divisions de chaque hémisphère cérébral; plus il y a de lobes plus il y a d'intelligence; 3° enfin, l'étendue du cerveau d'avant en arrière. Plus le cerveau recouvre le haut de l'encéphale plus il y a d'intelligence.

Ces trois caractères servent à déterminer le degré d'intelligence des différentes classes d'animaux. Par exemple, les rongeurs n'ont presque pas de circonvolutions, les ruminants en ont plus, les pachydermes davantage, les carnassiers plus, et l'homme

plus encore. Quant aux lobes, les rongeurs n'en ont point, les ruminants commencent à en avoir, puis les pachydermes, les carnassiers et l'homme.

Quant à l'étendue du cerveau d'avant en arrière, dans les rongeurs, le cerveau recouvre à peine la partie du cerveau qu'on appelle tubercules quadrijumeaux; chez les ruminants, il va toucher jusqu'au cervelet; chez les pachydermes, il prend la moitié du cervelet; chez les carnassiers, principalement chez le singe, il recouvre le cervelet, et enfin, chez l'homme, le cerveau dépasse le cervelet. Ainsi, ce serait une des conditions caractéristiques du développement intellectuel que cette propriété de couvrir toute la masse encéphalique.

Voilà des faits démontrés par l'anatomie moderne qui tendent à faire considérer le développement du cerveau comme une condition très-favorable, sinon absolument nécessaire au développement de l'intelligence. Ces faits se produisent surtout dans l'espèce humaine : là où il n'y a pas du tout de cerveau, il y a absence totale d'intelligence. Les enfants qui naissent sans cerveau, les acéphales ne donnent aucun signe d'intelligence. Les microcéphales, ceux qui naissent avec un cerveau au-dessous du *minimum* sont également dépourvus d'intelligence; une certaine grosseur du cerveau est donc la condition *sine quâ non* de l'intelligence. Au-dessus de minimum qui doit être de 17 pouces de circonférence au moins, il y a encore bien des conditions anormales qui entraînent l'imbécilité ou la demi-imbécilité. Quelquefois c'est un excès de masse cérébrale, principalement dans le développement latéral qui amène l'idiotisme. La présence de l'eau dans le cerveau l'empêche aussi d'accomplir ses fonctions et détermine l'idiotisme.

La circonstance la plus défavorable au développement de l'intelligence, c'est l'affaissement du cerveau dans la partie antérieure et supérieure, c'est-à-dire dans la partie frontale. On a cité, par exemple, un jeune homme de Hambourg qui avait une sorte d'intelligence automatique, possédant une très-grande mémoire, retenant les chiffres, les noms propres, les dates, mais étant complétement destitué d'intelligence; chez lui, la partie frontale était très-déprimée. On sait que le crétinisme est accompagné d'un développement anormal et difforme du crâne; il apparaît surtout dans les pays qui manquent d'iode.

Le grand développement de l'intelligence correspondrait par conséquent à celui du système cérébral, notamment de la partie

frontale qui semble être le siége des facultés intellectuelles les plus élevées. On affirme, sauf à vérifier le fait, que le génie est en proportion du développement de la partie antérieure et supérieure de l'encéphale, et que les races humaines qui ont le plus d'intelligence ont également cette partie du cerveau plus développée. Les nègres ont le crâne déprimé, et leur intelligence est moindre que celle des blancs; ce double fait a été invoqué en faveur de l'esclavage des nègres.

On affirme aussi qu'en remontant dans l'histoire même de l'espèce humaine, et en comparant les crânes les plus anciens aux crânes modernes, on arrive à une sorte d'échelle qui montre le développement progressif du crâne avec celui de la civilisation, d'où il faudrait conclure que la première humanité aurait été près de l'animalité proprement dite, et ne se serait élevée progressivement qu'à mesure que le cerveau se serait développé.

Enfin, on a fait observer que partout où il y a identité des formes cérébrales, il y a identité de nature intellectuelle et morale.

Un autre fait capital résulte de la différence des sexes. On dit que la femme est moins intelligente que l'homme; or, on a constaté que son cerveau était moins gros et moins lourd que celui de l'homme.

Il y a, ensuite, des circonstances accidentelles, variables, qui se présentent dans la vie de chacun de nous et qui ont des contrecoups dans l'esprit. Le fait le plus normal, le plus naturel, c'est le sommeil, qui est une nécessité de tous les êtres organisés, et même des végétaux.

Qu'est-ce que le sommeil? Rien de plus difficile à résoudre que cette question. On conjecture que c'est une sorte de congestion qui engourdit le cerveau et le rend incapable d'exercer toutes ses fonctions.

M. Maury distingue deux sortes de congestions, la congestion passive et la congestion active. La première a lieu lorsque les fibres nerveuses perdant de leur force par suite des fatigues de la veille, ne réagissant pas contre les vaisseaux sanguins, ceux-ci s'engorgent, de là l'engourdissement du cerveau. Dans la congestion active, c'est le sang qui se précipite dans les vaisseaux sanguins, et qui comprime les fibres cérébrales.

Le sommeil est donc une sorte de congestion cérébrale, et, en tout cas, nous sentons très-bien, en nous endormant, que c'est par

le cerveau que commence l'engourdissement. Pendant le sommeil, l'intelligence est souvent absente, contrairement à l'opinion de Descartes, savoir : que l'âme ne dort jamais. Mais en admettant que l'âme pense toujours, et que nous oublions au réveil la plupart des pensées qui nous ont occupés pendant le sommeil, il faut reconnaître que la manière de penser est très-différente.

On a souvent dit que la folie est le rêve de l'homme éveillé ; il y a, en effet, beaucoup d'analogie entre la folie et le rêve. Ainsi, le sommeil est une circonstance où se manifestent d'une manière frappante les rapports de la pensée et de l'organisme.

Nous savons que la réflexion, la méditation, le travail de la pensée se fait dans la tête; nous pensons dans le cerveau comme nous entendons dans l'oreille. Eh bien ! lorsque la pensée est fortement tendue, le cerveau s'en ressent, nous éprouvons un mal de tête, premier degré des maladies cérébrales qui sont toujours plus ou moins connexes avec les maladies intellectuelles.

Il y a d'autres phénomènes encore plus caractéristiques : des coups à la tête déterminent de grandes altérations, de grands troubles dans l'intelligence; Gall, dans son traité des fonctions du cerveau en cite un grand nombre d'exemples. Ce qu'il y a de curieux c'est que des coups à la tête produisent quelquefois des effets en sens inverse, c'est-à-dire un développement extraordinaire des facultés intellectuelles. L'oratorien Mabillon avait été jusqu'à l'âge de 18 ans dans une complète inertie d'intelligence, sachant à peine lire, écrire et parler; ayant fait une chute de cheval, à partir de ce moment ses facultés se sont développées, et il est devenu un de nos plus grands érudits. On explique ce phénomène par une sorte de réaction qui s'opère dans le cerveau, comme dans le cas d'hydrocéphalie où un coup peut amener un épanchement d'eau.

Ce qui est encore certain, c'est que la compression exercée sur le cerveau produit des interruptions de l'intelligence. M. Richerand rapporte qu'ayant fait une opération du trépan sur la tête d'une vieille femme, il enleva ce qu'il y avait de sérosité dans son cerveau. Mais ayant ensuite touché un peu trop fort, l'intelligence et la parole cessèrent tout d'un coup chez la personne, puis revinrent quand il eut cessé de la toucher. Cette pression n'étant pas douloureuse, il la renouvela et le même phénomène se reproduisit chaque fois.

On sait les effets des maladies sur la mémoire. La mémoire est une des facultés intellectuelles qui se lient de la manière la plus

étroite à l'organisation. C'est la première qui disparaît chez les vieillards; et elle semble disparaître par couches. Celle qui disparaît d'abord, le plus souvent, c'est la mémoire des noms propres, puis celle des choses, puis celle des événements. Dans le ramollissement du cerveau, le malade ne peut pas bien exprimer sa pensée et prend un mot pour un autre. A un degré plus profond il ne peut s'exprimer que par signes; en sorte que la mémoire des signes et des gestes est celle qui persiste davantage.

Un fait curieux qui démontre la corrélation de la mémoire et du cerveau, c'est la persistance remarquable des souvenirs de la jeunesse dans les vieillards lorsque ceux-ci perdent cependant le souvenir des faits de la veille, et ne se souviennent même pas de ce qu'ils viennent de dire. Cela tient à une certaine complexion des fibres du cerveau douées dans l'enfance d'une aptitude à recevoir des impressions, qui disparaît avec l'âge.

Il est certain que toutes les maladies du cerveau atteignent plus ou moins l'intelligence; mais le fait capital est celui de la folie.

La folie est évidemment un désordre physique qui atteint l'âme. Quoique dans un grand nombre de cas on ne puisse pas saisir la cause matérielle qui peut amener la folie; il y a aussi des cas très-nombreux où la folie est incontestablement déterminée par des causes physiques, tels que des coups ou des chutes sur la tête.

Une cause moins générale de la folie c'est la tension exagérée de l'organe cérébral par la pensée.

Selon quelques physiologistes de l'école de Bichat, la folie aurait son siége dans les intestins, dans le foie ou d'autres organes, par leur action indirecte sur le système nerveux.

D'autres phénomènes organiques amènent la folie, tels que la suppression du lait dans les femmes en couche, ou celle des menstrues.

Mais s'il y a des causes qui amènent les désordres intellectuels, il y a aussi des moyens pour les réparer; des saignées, des purgatifs, des douches et d'autres moyens médicaux qui impliquent évidemment que la folie a des rapports avec l'état de l'organisation.

Enfin, les observations anatomiques sur les cadavres des fous, des aliénés, prouvent que dans un grand nombre de cas certains organes du système nerveux sont altérés.

De tous ces faits plusieurs anatomistes ont conclu que l'âme est

une fonction particulière du système cérébral, que la pensée n'est qu'un mouvement du cerveau. Le poète Lucrèce qui ne connaissait pas la physiologie, mais qui se contentait des données de l'expérience, avait dit que le corps et l'âme sont liés l'un à l'autre par un lien indissoluble, et que l'un ne peut périr sans que l'autre périsse en même temps. Ce sont ces conclusions que M. Janet combattra dans les leçons suivantes dont nous rendrons compte.

ADOLPHE GARNIER.

L'enseignement philosophique vient encore de faire une perte cruelle dans la personne d'Adolphe Garnier, dont les leçons et les livres avaient porté la lumière sur plusieurs points de la psychologie et de la morale. M. Paul Janet, qui avait déjà été chargé par la Faculté des lettres de rendre un dernier hommage à Emile Saisset, a été chargé de nouveau par elle de rendre un pareil hommage à Adolphe Garnier, et il s'en est dignement acquitté.

M. A. Garnier, a-t-il dit, a embrassé la science tout entière, et son *Traité des facultés de l'âme* est le plus grand monument dont la philosophie de notre temps puisse s'honorer... M. A. Garnier avait à un haut degré les premières des facultés philosophiques; il pensait par lui-même. Jamais il n'a admis une seule idée qu'elle ne lui fut devenue propre et qu'il ne l'eût en quelque sorte découverte, comme disait Jouffroy, repensée de nouveau... Nul n'a moins cédé que lui à ce scepticisme flottant, si commun de nos jours, qui se plait à donner successivement raison à tout le monde, parce qu'il n'a pas assez de force pour choisir, ni assez de science pour décider.

Après M. Janet, M. Nisard, membre de l'Académie française, a prononcé, au nom de l'Ecole normale supérieure, d'éloquentes paroles, que plusieurs journaux et revues ont reproduites.

M. J. B. Tissandier, chargé tout récemment de la chaire de philosophie à la faculté des lettres de Douai, a ouvert son cours le 14 mai dernier, par une leçon remarquable dont nous rendrons compte dans notre prochaine livraison.

---

*Messieurs les professeurs de philosophie aux facultés de France et de l'étranger, sont priés d'envoyer à l'*ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE *un résumé analytique de leurs cours.*

BIBLIOGRAPHIE.

Essais de Philosophie et de Morale, par Ernest Bersot, 2 vol. in-8°, (librairie académique de Didier, à Paris).

Sous ce titre, M. Bersot a réuni ses travaux de philosophie et de critique, dont la plupart avaient été insérés dans diverses publications périodiques, et surtout dans le *Journal des Débats*.

Le premier volume commence par un *Essai sur la Providence*, œuvre capitale où se résume tout l'esprit philosophique et religieux de l'auteur. Son dessein a été de démontrer, au point de vue rationaliste, la nécessité et la vérité d'une Providence.

La Providence, comme l'entend M. Bersot, n'est pas la puissance complice des crimes heureux, ni l'autorité banale qu'on entremet et compromet dans toutes les petites affaires; c'est le Dieu qui tout en gouvernant le monde le laisse s'évoluer librement, qui fait germer sourdement et paraître un matin les idées justes longtemps ensevelies. L'âme humaine participant de Dieu par sa nature intime est seule capable de le concevoir et de le comprendre, car elle seule en reconnaît l'empreinte dans l'univers visible. En conséquence, elle doit s'efforcer de retrouver son modèle en se purifiant de toute souillure. L'homme le plus près de Dieu, c'est l'homme doué d'une intelligence capable du vrai, d'un amour vaste et pur, d'une volonté capable du bien.

L'essence de Dieu, c'est l'infinité dont nous avons tous, plus ou moins, le sentiment. Or, ce sentiment qui s'affirme dans l'idée de Dieu est un appui efficace de la morale : « Toute notre vertu, dit M. Bersot, est une participation de Dieu; il se révèle diversement, mais c'est toujours lui qui nous communique les fécondes émotions. »

L'homme s'est représenté Dieu selon l'idée qu'il se faisait de la nature et de lui-même; il l'a reconnu dans les forces physiques avant de le reconnaître et de le symboliser dans les forces morales. Il a adoré un Dieu fort avant d'adorer un Dieu sage, parce que les conceptions religieuses ont suivi les progrès de l'esprit humain qui s'est élevé lentement du physique au moral.

A l'exemple des théologiens, M. Bersot fait de l'homme le centre

de la création : toutes les choses, tous les êtres, tous les pouvoirs de la nature lui sont asservis; tout a été créé pour son usage. Comment concilier cette opinion avec les données de la science moderne qui font apparaître l'homme sur ce globe plusieurs millions d'années après d'autres êtres qui se sont développés, et dont quelques-uns ont disparu avant son apparition ? Les théologiens tranchent la question en supposant la contemporanéité de la création de l'homme avec celle de toutes les parties de l'univers, à quelques jours près.

A l'infinité, premier attribut de Dieu, M. Bersot ajoute l'omnipotence manifestée dans la création et dans l'admirable équilibre de l'univers, et l'omniscience qui en découle. Dieu ne se trompe pas : il connaît les causes, les effets, les phénomènes de la nature dans leur ordre nécessaire, et les actes de l'âme libre. Si, prévoyant le mal, il ne l'a pas empêché, c'est parce qu'il ne s'est pas proposé l'ordre absolu, mais le meilleur ordre que comportent les choses créées. Les désordres de la nature sont le résultat de la lutte des agents physiques; c'est la rencontre et le choc des diverses lois qui régissent le monde. Quant au mal moral, il est le résultat de la liberté. Dieu ne pouvait donner même à un être privilégié sa propre perfection; c'eût été lui donner sa divinité. Par conséquent la liberté dans une créature doit la rendre faillible, capable du bien et du mal, flottant entre les deux parties. Si, d'un côté, le corps ne désirait pas, s'il ne souffrait pas, s'il ne cherchait pas à éviter la souffrance, à trouver le plaisir, s'il ne savait pas quand il faut agir ou quand il faut s'arrêter, il mourrait d'inertie. Si, d'un autre côté, l'homme restait dans son ignorance native, sans la douleur d'ignorer et le plaisir d'apprendre, il n'interrogerait pas la nature, ne se livrerait à aucune expérience; alors point d'industrie, point d'art, point de science. De même, si l'on supprimait la capacité d'aimer ou de haïr, le besoin inquiet, la tristesse de l'âme réduite à elle-même, où serait la recherche avide du bonheur et d'affection qui portant les êtres les uns vers les autres, crée la grande société des âmes ? Otez l'amour du bien, la joie de la vertu, la douleur du vice, vous supprimez le travail des âmes tendant à la perfection morale.

Peut-être objectera-t-on que Dieu pouvait, sans entamer sa puissance, sans rien détacher de sa perfection, accorder à l'intelligence humaine une sûreté, sinon une infaillibilité équivalente à celle qui caractérise l'instinct dont les animaux sont doués; mais

on répondrait que la nature perfectible de l'homme doit arriver à faire librement, consciemment ce que les animaux font nécessairement, et à recueillir ainsi le mérite de ses actes.

Il faut dire aussi que, grâce encore à notre conscience, si nous souffrons plus vivement que les animaux, nous jouissons aussi plus vivement qu'eux, et que nous n'échangerions pas nos joies mêlées d'amertume contre leurs satisfactions physiques sans mélange.

Ajoutons-y l'espérance d'une vie future, fond commun de presque toutes les croyances religieuses. L'homme voyant la distinction et l'inégalité de l'âme et du corps, et la disproportion présente entre ce qu'il doit et ce qu'il peut, entre ce qui lui est dû et ce qu'il reçoit, aspire à une autre existence où tout est comme il doit être, où l'âme garde son indépendance et la justice son droit.

La conclusion de M. Bersot, c'est qu'on ne peut se passer de la Providence pour expliquer l'ordre de la nature et satisfaire à l'ordre moral, et que l'existence de Dieu est une vérité première dont la croyance implique celle de la liberté et de la justice. Les arguments qu'il présente et développe à l'appui de cette thèse ne sont pas nouveaux, mais ils acquièrent une certaine valeur par ses tentatives à mettre d'accord l'idée d'une Providence avec nos principes de liberté, de justice et de progrès.

La plume de M. Bersot s'est exercée sur un grand nombre de sujets, ce qui fait de ses deux volumes une sorte d'encyclopédie très-variée. Nous recommandons son jugement sur plusieurs philosophes du dix-huitième siècle, sur Voltaire, Rousseau et Diderot, dont l'auteur n'hésite pas à faire le panégyrique et qu'il représente, avec raison, comme les précurseurs, les pères de la civilisation moderne.

Il montre surtout Voltaire préparant la révolution de 1789 par les principes de justice et de tolérance qu'il ne cessa de proclamer dans ses écrits et de pratiquer dans ses actes. Les idées réformatrices de Voltaire qui ont reçu plus tard leur application, peuvent se résumer ainsi : « Suppression de la torture qui sauve le coupable robuste et perd l'innocent faible de corps et d'esprit; — prévenir les délits avant de les punir; — prévenir le vol en essayant de détruire la misère qui y mène; — proportionner les peines aux délits; — supprimer les crimes d'hérésie, de sacrilége, de suicide, de mariage entre dissidents; — supprimer la peine de mort, sauf le cas où il n'y aurait pas d'autre moyen de sauver la vie du plus grand nombre; — supprimer les supplices au delà de la simple

mort; — joindre la pitié à la justice; — supprimer la confiscation qui punit les enfants pour les pères. » Voilà des réformes dont l'initiative lui appartient et qui ont été depuis reconnues et introduites dans nos institutions.

Il est intéressant de lire, après cette apothéose de Voltaire, l'examen des idées toutes contraires prêchées un siècle plus tard, en plein dix-neuvième siècle, par le P. Ventura. Ici la tâche de M. Bersot était plus délicate, puisqu'il s'attaquait à une célébrité contemporaine. Cependant il lui a été facile de démontrer que toute l'éloquence de ce prédicateur consistait dans l'emploi de grossières injures à l'adresse des protestants et des philosophes; il cite plusieurs passages qui sont des modèles du genre et qui constatent deux faits importants, d'abord: la persistance d'un fanatisme inflexible et logique; en deuxième lieu, la liberté illimitée accordée à l'expression de ses rancunes, mais interdite à ses adversaires. A l'appui de ce dernier fait, voici une boutade extraite d'un sermon de ce révérend Père : « La philosophie moderne est-elle autre chose qu'un amas hideux de blasphêmes stupides, d'absurdes et extravagantes opinions? Pour quelque imbécile de bas étage qui se range de bonne foi du côté de la philosophie, on trouve par centaines des hypocrites pour qui la philosophie rationaliste n'est qu'une affaire d'argent ou de vanité. L'histoire de la philosophie à la main, on pourrait faire un traité complet où l'on montrerait qu'en tout temps et en tous lieux elle s'est moquée des peuples, a exploité, a méprisé le peuple. Ce traité serait curieux; il serait extrêmement utile. Arrière donc, et bien loin de moi, faux sages, imposteurs, charlatans, comédiens de la philosophie! »

Supposons qu'un professeur ou un publiciste prenne cette phrase prononcée du haut de la chaire de l'*Assomption*, et qu'à la place du mot *philosophie* il substitue le mot *catholicisme*, la phrase aura un sens très-clair; mais s'il osait l'énoncer au Collége de France ou la publier dans une *Revue*, aussitôt il serait poursuivi et condamné pour outrage à la religion. Certes, nous ne réclamons pas pour la philosophie le droit d'injurier ses adversaires; elle peut en triompher bien mieux par les armes du bon sens et du raisonnement; mais nous demandons pour elle une liberté équivalente. La partie n'est pas complètement égale : c'est un duel à distance où le théologien est armé d'un pistolet et le philosophe d'une épée.

En résumé, les travaux de philosophie et de critique de M. Bersot, quoiqu'embrassant beaucoup de questions différentes, se relient

par une pensée dominante, celle de rapprocher la religion et la philosophie et de les faire concourir ensemble à l'œuvre de la civilsation.

Cours de Philosophie positive, par Auguste Comte, nouvelle édition, avec une préface de M. Littré, membre de l'Institut.

Il n'a pas été donné à Auguste Comte de voir son système attirer toute l'attention qu'il méritait; l'importance n'en a été reconnue qu'après lui, grâce aux critiques dont ce système a été un peu tardivement l'objet, et aux travaux de disciples convaincus et dévoués qui l'ont mis en lumière ; le plus savant d'entre eux, M. Littré a compris que pour en propager la connaissance il fallait en resserrer le développement, en éclaircir les obscurités, en simplifier l'expression ; c'est ce qu'il a entrepris avec zèle et accompli avec succès, par deux ouvrages qui ont fait sensation : *Auguste Comte et la philosophie positive*, et *les paroles de philosophie positive*. Enfin la préface qu'il vient d'ajouter à la nouvelle édition du livre d'Auguste Comte est un parfait résumé des doctrines de l'école dont il s'est fait l'ardent prosélyte.

Bien que s'appliquant à toutes choses, le positivisme exclut *à priori* les questions abstraites de la métaphysique qu'il considère comme devant toujours rester sans réponse. Par exemple, le problème de la finalité est, suivant Auguste Comte et son disciple, hors de la portée de l'esprit. Le physicien ne doit pas chercher l'intimité des choses, ni se demander pourquoi les corps sont chauds ou pesants, de même la biologie ne doit pas se demander pourquoi la substance vivante se constitue en des formes où les appareils sont ajustés au but, à la fonction.

On comprend, dès lors, que l'explication du monde aura pour base l'observation directe des phénomènes. D'après la science positive, le monde est constitué par la matière et par les forces de la matière. Contrairement à la tradition théologique qui suppose à l'origine un état chaotique où les choses molles se trouvaient avec les choses dures, les choses sans poids avec les choses pesantes, la science positive voit les substances arrangées suivant la pesanteur, l'électricité, le magnétisme, la lumière, l'élasticité, les affinités chimiques, et, quand il y a lieu, les combinaisons vitales.

M. Littré proteste contre l'opinion généralement accréditée

qu'en combattant le matérialisme on combat du même coup la philosophie positive; car on objecte au matérialisme de ne pouvoir dire ce qu'est en soi la matière, tandis que la philosophie positive prend la matière comme les sciences la prennent, et repousse comme vaines toutes les hypothèses soit matérialistes, soit spiritualistes, sur les conditions qui font qu'à la substance nerveuse sont attachées la sensibilité et l'intelligence. En opposition au matérialisme essayant d'expliquer par les conditions de la matière la production première des êtres vivants, la philosophie positive professe qu'on ne peut atteindre aucune production première. Elle cherche la raison commune des choses dans le lieu accessible des sciences positives, tandis que la métaphysique les cherche dans un lieu inaccessible. Auguste Comte a trouvé entre les sciences un lien substantiel, et tiré des positivités spéciales une positivité générale qui constitue sa philosophie.

M. Littré signale les emprunts de la science moderne au système d'Auguste Comte, entre autres la classification des faits cosmogoniques, savoir la molécule chimique postérieure à l'atome mécanique, la mécanique ou physique antérieure à la chimie, et la vie postérieure à l'une et à l'autre. Ainsi dans le degré physique la substance présente une seule matière élémentaire, avec les propriétés de gravitation, de chaleur, d'électricité, etc.; dans le degré chimique deux molécules élémentaires se combinent pour former un composé. Dans le degré vital la combinaison des molécules devient ternaire et quaternaire. Cette classification est désormais acquise à la science.

Le principe essentiel de la science positive c'est qu'aucune réalité ne peut être établie par le raisonnement; une conclusion ne devient certaine que si elle est trouvée, à l'aide d'une observation directe, conforme à la réalité. N'est-ce pas rétrécir beaucoup le champ des spéculations philosophiques? Car c'est enlever à l'esprit replié sur lui-même la faculté de passer du connu à l'inconnu et de résoudre des problèmes abstraits dont le monde extérieur ne lui présente aucun élément de solution. D'ailleurs, ne dût-il jamais sortir de ce travail intime que des hypothèses, il aurait toujours satisfait à nos penchants investigateurs qui n'aiment pas les limites.

La philosophie positive établit pour fondement de la connaissance scientifique de la nature humaine l'observation des phénomènes du monde moral, révélés soit par la psychologie, soit par

l'histoire et l'économie politique, et l'étude de leurs relations généralisées et vérifiées; c'est par la même méthode qui résout les problèmes du monde matériel et industriel qu'elle croit pouvoir résoudre les problèmes fondamentaux relatifs à l'organisation des sociétés.

Pour appliquer la méthode d'Aug. Comte, il faut, comme pour appliquer celle de Descartes, se défaire, au préalable, de toutes ses opinions antérieures dont la plupart, suivant lui, sont nées de l'ignorance et de la fantaisie; elles doivent faire place à des convictions nouvelles, fondées sur l'observation de la nature soit physique, soit morale. Les unes variaient sans cesse parce qu'elles étaient arbitraires, les nouvelles subsisteront parce qu'elles reposent sur la réalité. Or, la moindre réalité ne se connaît que par l'expérience, laquelle n'est pas applicable à l'absolu où tend vainement la métaphysique.

Il n'est pas jusqu'à l'étude des conditions et des lois de la pensée qui ne doive être basée sur l'observation et rentrer dans l'ordre de la science positive. L'éternel et l'immuable deviennent aussi une notion positive et nous apparaissent sous la forme des lois immanentes qui gouvernent tout.

M. Littré avait déjà essayé de tracer sous le nom d'immensité le caractère philosophique de ce que le philosophe anglais Spencer appelle l'*incognoscible*, et il avait dit : « Ce qui est au-delà du savoir positif, soit, matériellement, le fond de l'espace sans borne, soit, intellectuellement, l'enchaînement des causes sans terme, est inaccessible à l'esprit humain. Mais inaccessible ne veut pas dire nul ou non existant. L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle tient par un lien étroit à nos connaissances et devient par cette alliance une idée positive et de même ordre; je veux dire que, en les touchant et en les abordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. »

Appliquant son système à l'histoire de l'humanité, il remarque que les progrès intellectuels et sociaux suivent la décroissance du surnaturel et la croissance du naturel, la décroissance des notions subjectives et la croissance des notions objectives, la décroissance du droit divin et la croissance du droit populaire, la décroissance de la guerre et la croissance de l'industrie. Aussi proclame-t-il que tout ce qui se fait de grand et de bon à notre époque a sa racine dans l'amour croissant de l'humanité et dans la croissante notion que l'homme prend de sa situation dans l'univers, par consé-

quent la conception positive du monde doit être l'objet d'une application morale, et c'est principalement sous ce rapport qu'il entrevoit le jour où la méthode positive supplantera la méthode métaphysique.

C'est une réforme générale et complète qu'il nous propose et à laquelle il voit les esprits se préparer chaque jour davantage. « La philosophie positive, dit-il en terminant, est à la fois le produit et le remède d'une époque troublée. Les terreurs ne sont pas sans fondement qui assaillent parfois l'homme réfléchi et les foules réfléchies. En effet, que voit-on ? Des ébranlements prolongés, des espérances déçues, des fluctuations sans arrêt, la crainte du retour d'un passé qu'on repousse, et l'incertitude d'un avenir qu'on ne peut définir. En cette instabilité, la philosophie rattache toute la stabilité mentale et sociale à la stabilité de la science, qui est le point fixe donné par la civilisation antécédente. »

Ouvrages dont il sera rendu compte dans l'Annuaire philosophique.

Essais de Critique générale, par Charles Renouvier, 2 vol. in-8° (librairie Ladrange).

L'Idéalisme anglais.—Le Positivisme anglais, par Taine, 2 vol. in-18 (librairie Baillière).

Hygiène de l'ame, par P. Foissac, 1 vol. in-8° (Baillière).

La Guerre considérée au point de vue philosophique social et religieux, par l'abbé Garaude, 1 vol. in-8°.

L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques, par Caro, 1 vol. in-8° (librairie Hachette).

Du Matérialisme contemporain en Allemagne, par P. Janet, 1 vol. in-18 (librairie Hachette).

L'Immortalité, la mort et la vie, par Raguenault de Puchessè, 1 vol. in-8° (librairie Didier).

Harangues et Commentaires littéraires et philosophiques, par Bancel, 3 vol. in-8° (librairie Lacroix).

L'Homme et sa destinée, par Lenglet, 1 vol. in-8° (libr. Hachette).

Philosophie de la nature de Hegel, traduite par A. Véra, 3 vol. in-8° (libraire Ladrange).

La Philosophie de M. Cousin, par J.-E. Alaux, 1 vol. in-12 (librairie Baillière).

Moïse et le Talmud, par Alexandre Weill, 1 vol. in-8° (librairie Amyot).

MÉLANGES.

DU SENS MORAL. — La *Critique française*, revue philosophique et littéraire, contient, dans ses numéros du 15 mars et du 15 avril, un article de M. Hippolyte Destrem, intitulé : *Du moi divin et de son action sur l'univers*, auquel nous empruntons quelques pensées sur le sens moral.

D'où dérive le sens moral? Beaucoup d'esprits en ont nié la réalité en tant que principe fondé sur une raison suprême et universelle, en tant qu'exprimant quelque chose de supérieur à de pures conventions humaines, parce que les idées morales diffèrent chez tous les peuples et tous les hommes, selon l'éducation qui leur a été donnée. M. Destrem trouve que c'est le résultat d'une observation superficielle, à laquelle il veut substituer une observation, une analyse véritable pour arriver à un principe vrai et fondamental. Ainsi, un roi du Bengale, un Kchattriya meurt; sa veuve, selon l'usage, va monter sur le même bûcher qui doit consumer le corps de son mari. Un gouverneur anglais intervient pour empêcher ce sacrifice; la population se soulève contre lui, et les brahmanes lui disent qu'en accomplissant ce sacrifice elle expie toutes ses fautes, toutes celles de son mari, et qu'elle entrera avec lui dans la possession d'un bonheur sans fin. Ainsi, par l'inspiration du sens moral, l'un veut arracher la victime à la mort, l'autre veut lui assurer une félicité sans bornes.

Quand Philippe II, roi d'Espagne, envoyait des hérétiques au bûcher, il croyait faire son devoir et pouvait s'appuyer sur cette parole de l'Évangile : « Celui qui ne croira pas sera damné. » Il croyait donc avoir reçu le sceptre et le glaive pour défendre les fidèles contre les entreprises des dissidents, et il croyait même sauver ces derniers par un châtiment anticipé de celui du purgatoire.

Chez les Peaux-Rouges, un chef, un guerrier redoutable a été pris dans un combat; ses ennemis l'ont voué à la mort, et il s'apprête à la subir stoïquement, car il se trouve heureux de mourir en brave, de se rendre par là digne de ses ancêtres, de sa tribu, de sa femme et de ses enfants.

Si l'on reproche à un Turc estimé par ses vertus, sa piété, sa

bienfaisance, sa douceur, d'avoir quatre femmes à la fois, il répondra qu'il suit l'exemple des patriarches et des prophètes, et que d'ailleurs il a fait le bonheur de quatre filles que sa fortune lui a permis d'avoir, qu'elles sont devenues de bonnes épouses et de bonnes mères, tandis que d'autres n'épousent qu'une femme par avarice, afin d'avoir moins de charges d'enfants et de parents.

Le sens moral apparaît donc, dans ce raisonnement, pour la défense d'une institution justement réprouvée chez les peuples occidentaux.

La loi de Sparte autorisait le vol et le maraudage pratiqués par la jeunesse. Ce droit de posséder impunément les objets nécessaires à la nourriture n'était pour les Lacédémoniens qu'une sorte de contribution pour une pépinière de soldats, parce que son exercice façonnait de bonne heure les jeunes gens aux coups de main, aux embuscades, aux veilles, aux courses; il avait donc sa source dans des raisons à la fois juridiques et patriotiques, telles au fond que nous les professons nous-mêmes en principe, bien que nos lois et nos mœurs leur aient donné des applications différentes et supérieures.

En soumettant ainsi à l'analyse philosophique les opinions morales sur lesquelles reposent dans l'univers tant de coutumes opposées, M. Destrem est amené à cette formule que *toutes les opinions peuvent s'exprimer nettement en des séries de syllogismes, dans lesquels les conséquences diverses tirent leur diversité uniquement de la différence des mineures, mais dans lesquels les majeures présentent entre elles les caractères d'une parfaite idéalité.*

Toutes les opinions morales se rapportent à une idée suprême, à un type premier : l'idée du bien. L'âme humaine est douée d'un sens moral primitif préexistant à toutes les opinions morales que ce sens seul lui permet d'acquérir, de la même manière qu'elle est douée d'un sens optique, d'un sens auditif, etc.

L'auteur distingue entre eux le sens moral et le sens logique, parce qu'ils opèrent tous les deux sur deux ordres de choses complètement différents : le sens logique opère sur les conceps de l'entendement, les idées, et en montre la concordance ou la divergence; le sens moral prend les actes de la volonté et en apprécie la valeur morale. Il pose en principe qu'il n'y aurait eu aucune raison d'être pour la production d'un sens moral dans l'âme humaine, s'il n'y avait pas eu, en dehors de la volonté humaine et

en vertu de la constitution universelle des choses, des lois morales objet de ce sens.

La réalité extérieure et universelle des lois morales ne suffit pas pour que la formation du sens moral dans l'homme ait eu sa pleine raison d'être; il faut encore que ce sens moral ait eu dans l'homme une fonction appropriée à la vie de celui-ci. Or, la fonction du sens moral est de guider le libre arbitre, sans lequel le sens moral n'aurait pas d'application.

La bhagavad-gita (1). « Il n'y a pas d'existence pour ce qui n'est pas, ni de non existence pour ce qui est; et la limite de l'un et de l'autre est aperçue de ceux qui voient le vrai des choses. Le sage ne pleure ni les morts ni les vivants... De même que pour l'âme il y a en ce corps l'enfance, la jeunesse, la vieillesse, de même il y a l'addition d'un nouveau corps. De même qu'un homme dépose des vêtements usés et en prend d'autres, de même, déposant les corps usés, l'âme en revêt d'autres nouveaux....

« Certaine est la mort de ce qui est né, certaine aussi la naissance de ce qui est mort. C'est pourquoi, pour une chose inévitable, cesse de t'affliger. Insaisissable est le commencement des êtres, saisissable est leur milieu, insaisissable aussi est leur fin. Q'y a-t-il là de quoi se lamenter? L'être présente trois qualités : 1° l'essence, qualité de ce qui est pur de toute illusion, c'est le vrai et le bien; 2° la passion qui embrasse tout ce qui est grand et éclatant aux yeux du monde, mais aussi tout ce qui attache au fini et au périssable, savoir l'ambition, le courage, la soif de l'action, l'ardente volonté; 3° les ténèbres ou l'ignorance, le mal, le vice dégradant, l'abrutissement, la torpeur, la stupidité bestiale...

« L'essence prévaut dans le contentement, la passion dans l'acte. Ayant enveloppé la science, les ténèbres prévalent dans l'erreur... Par la victoire sur les passions et les ténèbres s'engendre l'essence; par la victoire sur l'essence et les ténèbres, la passion; par la victoire sur l'essence et la passion, les ténèbres. »

Les trois qualités lient le pur esprit au moment de son alliance avec l'être corporel; elles l'attachent au monde fini; aussi la délivrance finale n'est-elle accessible qu'à ceux qui les ont vaincues. Toutefois si elles lient l'esprit, elles ne le souillent pas : « De même que l'éther qui pénètre tout n'est point souillé à cause de sa subtilité, de même partout présent dans le corps cet esprit n'est point souillé. »

En réalité nous n'agissons pas, ce sont les énergies de la nature qui agissent en nous; nous ne sommes qu'un instrument.

« Tout acte lie son auteur à ses conséquences, qu'il devra subir soit dans cette vie, soit dans une autre. »

---

(1) Voir la 3e livraison.

La Bhagavad, à l'encontre de la doctrine du Sankhya, recommande l'action.

« Accomplir l'acte imposé. L'acte est meilleur que l'inaction. — Il n'est pas donné à l'homme de jouir de l'inaction sans entreprendre aucun acte, ni d'arriver par l'abnégation à la perfection. — Le sage même s'efforce d'atteindre ce qui est conforme à sa nature. »

La grande victoire à remporter consiste à vaincre le désir avec un désintéressement absolu quant au fruit des œuvres : « Que dans l'acte même soit le motif de ta détermination et jamais dans le fruit. » Renoncer au fruit de l'acte c'est se délivrer du lien de la naissance. En faisant le même cas du plaisir et de la douleur, du gain et de la perte, de la victoire et de la défaite, on ne contracte pas de souillure. Tel est le vrai renoncement que propose l'auteur de la Bhagavad-Gita. Pour vaincre le désir et renoncer au fruit des œuvres il faut avoir franchi les deux qualités inférieures des ténèbres et de la passion, il faut s'être élevé à l'état où disparaît toute illusion, où l'âme entre en pleine possession de la vérité. La science est donc la condition et le signe de la perfection, le principe et le but de la morale. Le sage, en pleine possession de lui-même, détaché de toutes choses, n'est que le spectateur de son existence, il est au-dessus du devoir, supérieur à toute affection; toutes choses sont égales à ses yeux : « Il est distingué entre tous celui dont l'esprit est le même au milieu des êtres chéris, des amis, des ennemis, des étrangers, des indifférents, des bons et des méchants. » Cependant il doit se réjouir du bien de tout ce qui existe; il embrasse tout dans le même sentiment de bienveillance.

Quand, délivré de l'obligation de renaître, le pur esprit est exempté de la mort, il rentre dans le sein de l'Être suprême et s'éteint en Brahma; il a atteint le nirvâna; il est rentré dans sa source pour ne plus en sortir.

SPIRITISME ET SPIRITUALISME. — Dans le dernier numéro de la *Revue spiritualisme*, M. Piérart, en citant l'article que nous avons consacré à son intéressante publication, protesta contre les mots *spirite* et *spiritisme* généralement usités pour caractériser les faits et gestes des médiums, en faveur desquels il revendique le mot *spiritualisme*. Il est bon de s'entendre sur la valeur des mots : spiritualisme a toujours signifié l'ensemble des opérations de l'âme unie au corps; — spiritisme doit signifier l'ensemble des manifestations des âmes ou des esprits séparés des corps. Ces deux phé-

nomènes étant distincts, veulent deux expressions différentes; aussi croyons-nous que le mot spiritisme vivra aussi longtemps que la chose qu'il exprime.

Nous disions que si les manifestations du spiritisme avaient une cause surnaturelle, les effets devraient logiquement être surnaturels ou au moins assez extraordinaires pour démontrer que l'âme détachée du corps, c'est-à-dire affranchie de tout désir physique, de toute préoccupation matérielle, devrait être plus intelligente et, en conséquence, produire des chefs-d'œuvres d'art, de littérature, d'industrie : et nous ne voyons rien de tout cela. M. Piérart nous répond que l'inspiration médianimique n'est point donnée à l'homme comme un don de science infuse appelé à l'exonérer de tout travail, de tout effort. Elle lui est donnée pour qu'il la vivifie et la développe. D'où il suit que l'inspiration médianique ne vaut pas l'enseignement humain. Celui-ci peut former des savants, des inventeurs, des hommes de génie; or, jusqu'à présent, sous ce rapport, le médianimisme n'a pas fait ses preuves. Nous sommes donc en droit de conclure, en attendant mieux, que c'est un phénomène dont la cause est encore inexpliquée, dont les manifestations paraissent étranges, mais dont les résultats sont complètement nuls.

L'Immortalité. — La *Revue germanique* du mois de mai contient des vers marqués au coin de la plus haute philosophie, signés d'une dame, madame Louise Akerman; l'auteur y peint la soif d'immortalité qui dévore l'homme. En voici les dernières strophes :

N'occuper un degré plus élevé de l'être
Que pour mieux embrasser l'horreur de son destin,
Apparaître et mourir, n'aimer que pour transmettre
Un souffle qui s'éteint !

Quoi ! seuls dans l'univers, devant toi, sous ta voûte,
Ciel plein d'astres mouvants, espace illimité,
Évanouis, perdus, sans secours et sans route,
En cette immensité !...

Accable-le de maux, de misères, invente
Des tourments inconnus, des tortures sans nom,
L'homme souffrira tout, tout, hormis l'épouvante
D'un pareil abandon.

En ce Dieu qu'il implore il rêve un cœur qui l'aime,
Source de son an.our où son amour revient;
Il croit dans l'infini sentir ce cœur suprême
S'ouvrir aux cris du sien.

Qu'il se trompe, eh bien, soit! Que la terre glacée
Garde ces chers dépôts qu'il lui livre en pleurant,
Mais qu'il échappe au moins à l'horrible pensée
D'aimer pour le néant.

Le Secret du bonheur. — C'est le titre d'un beau roman que M. Ernest Feydeau vient de publier dans la *Nouvelle Revue de Paris*. La moralité de cette œuvre se résume dans une pensée que l'auteur, comme conclusion et explication du titre, met dans la bouche d'un de ses personnages :

« J'ai longtemps réfléchi sur le mystère de la destinée de l'homme, « et aujourd'hui, à ma grande honte, après plus de trente ans « d'études, je dois vous avouer que je n'y comprends absolument « rien. Si j'avais cependant un conseil à donner à celui qui me « demanderait une règle de conduite, je lui dirais, me servant de « mon expérience : Faire le bien, le faire toujours, secourir même « les gens indignes de toute estime et de toute sympathie, cela ne « vous apprend rien, il est vrai, mais, quelque triste que l'on soit, « cela repose et cela console. »

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

ENSEIGNEMENT.

PHYSIOLOGIE DES RACES HUMAINES.

(COURS DE M. GUSTAVE FLOURENS, AU COLLÈGE DE FRANCE.)

Des Grecs.

(*Suite.*)

La vraie liberté donne des droits précieux, mais elle impose de grands devoirs. Ainsi la comprenaient les Grecs. Vouloir les droits, prétendre les donner à un peuple incapable de remplir les devoirs, c'est une absurdité ou un crime, un moyen d'arriver au pouvoir en ruinant sa patrie. Pour être libre, il faut des vertus, des vertus difficiles; tant qu'un peuple ne les a pas, il a raison, afin de conserver au moins le bien-être matériel, de se soumettre à un pouvoir absolu quelconque. Il doit s'instruire, s'améliorer, s'il veut devenir digne de la liberté; c'est un long et pénible travail que peu de nation ont la force d'entreprendre. Or, les Grecs avaient les vertus républicaines; ils les acquéraient par une éducation excellente. Ils savaient que l'homme est tout entier dans l'enfant; bien élever l'enfant était pour eux le premier des arts. Puis, dans l'homme ainsi élevé, ils avaient confiance : ils ne mutilaient point son âme pour l'améliorer. Au contraire, ils voulaient le plein et entier développement de celle-ci. Jamais, chez aucun peuple, l'individu ne fut aussi complet, l'État aussi peu de chose, la nation aussi grande.

De même qu'ils employaient l'éloquence, la persuasion pour diriger l'action des hommes, ils se servaient de l'éducation pour les gouverner. La société a deux moyens de régler les rapports de ses membres entre eux, la loi et l'éducation. La loi, toujours dure même quand elle est juste, punissant, n'améliorant point, vengeresse cruelle; l'éducation, sourire des mères, aimable maîtresse de vertu, douce et insinuante. Pour maintenir la loi : le fer, les armées permanentes, une partie de la nation toujours prête à égor-

ger l'autre. Pour faire l'éducation : la parole, qui s'adresse à des âmes bien préparées et obtient d'elles la pratique des vertus.

Parmi les Grecs modernes, si appauvris et si dégradés par l'esclavage turc, se sont pourtant conservées ces nobles et excellentes habitudes. Notre compatriote Pouqueville l'a remarqué : « Dans ce pays, les enfants s'élèvent et grandissent avec une complète liberté ; ils ne sont point traités durement comme dans d'autres pays qui se croient civilisés, et leur figure ne porte jamais la trace d'un sentiment de peine. »

Ainsi ils ont pu faire de grandes et belles choses. Ainsi de petites villes comme Athènes, remplissent encore aujourd'hui l'univers de leur souvenir, de leurs idées ; Athènes, moins considérable que tant de nos villes provinciales, vouées à la torpeur et à l'ignorance. Mais les Athéniens travaillèrent plus que n'a jamais travaillé aucun autre peuple, et cette activité incessante a porté ses fruits. Toujours des luttes, des combats ; cet amour du repos qui domine nos sociétés modernes leur était inconnu. Quand la Grèce reposait un moment, ses fils émigraient, et le monde se couvrait de colons, d'aventuriers grecs. Quand l'Asie se jetait sur eux, ils attendaient de pied ferme les hordes barbares, et à force de courage, de dévouement, d'intelligence, ils sauvaient leur patrie. Un seul peuple les fit trembler, celui qui de tout temps effraya et vainquit tous les peuples, nos ancêtres Gaulois.

Ils n'avaient pas de religions. Des fables spirituelles, source de magnifiques inspirations poétiques, des croyances ingénieuses pour satisfaire l'instinct de crédulité, des mystères, des initiations, des oracles, instruments politiques. Mais point de caste sacerdotale ni d'oppression religieuse de la pensée. L'intolérance qui frappa Socrate fut plutôt civile que cléricale. Jamais, pour eux comme pour les Asiatiques, la religion ne devint la principale préoccupation. Ils n'ont point de livre sacré, tel que l'Avesta persan ou le Code de Manou ; leurs lois de Solon et de Lycurgue sont toutes laïques. L'épopée homérique renferme leurs croyances : des dieux supérieurs à l'homme, plus puissants que lui, mais ayant aussi ses passions et ses vices ; le gouvernement céleste également copié sur la société grecque primitive. L'empire appartenant au meilleur, au plus éloquent, au plus brave et au plus robuste, Jupiter, pour se faire obéir des autres dieux, obligé de leur rappeler qu'il est le plus fort, ou bien s'emparant de leur esprit par la persuasion. Ainsi Achille frappe Thersite quand celui-ci l'outrage. Ainsi

Ulysse par son éloquence s'empare de l'assentiment des autres chefs et de l'armée.

Les tragiques grecs nous sont connus par leurs grands imitateurs Corneille et Racine ; ils avaient écrit beaucoup de pièces, et le faible nombre qui nous en reste est encore ce qui existe de plus beau comme expression des passions. Le vieil Eschyle, le destin vivant, grandiose, sauvage, effrayant comme cette sombre famille des Atrides, dont les infortunes l'inspirent ; soldat et poëte, chantant, dans ses *Perses*, l'hymne national de délivrance de la Grèce. Sophocle, la perfection, la grandeur de l'âme, qui se révèle à elle-même son immense force et lutte énergiquement contre le destin antique. Euripide, le romantique, moins élevé mais plus vrai, moins effrayant, plus émouvant ; les passions remplacent le destin.

Hérodote, le conteur, le premier voyageur qui ait su bien voir et bien expliquer les faits, dont les récits nous serviront dans l'histoire de plusieurs peuples. Xénophon, historien, soldat, philosophe, modèle parfait du génie grec ; élégance, souplesse, variété. Thucydide, pensée élevée, style noble et vif ; orateur dans l'histoire, d'une exactitude complète dans ses descriptions géographiques et politiques des peuples, où il n'admet plus rien de fabuleux, de surnaturel, comme Hérodote et même Tite-Live, comme le font encore à titre sacré tant d'historiens modernes. Cette guerre du Péloponèse, guerre de sauvages, de rapines et de destruction, où chaque parti va ravager les terres de ses ennemis ou de leurs alliés, puis s'enfuit dès que se présentent des défenseurs. Ainsi se battaient les héros d'Homère, ainsi se battent les Océaniens.

Ils ne s'enfermaient point, ces Grecs, entre quatre murailles, comme des chevaux de manége, pour y faire tourner leur pensée dans un étroit espace, durant toute leur vie. Leur intelligence s'appliquait également bien à tous les sujets. L'action n'était point, comme chez nous, séparée par un abîme de la pensée ; le même homme pensait et agissait. L'orateur qui l'emportait dans l'assemblée était chargé de commander lui-même l'expédition qu'il avait fait décider. Toutes les idées religieuses des Européens sur la divinité, l'âme, la destinée de l'homme, viennent d'Aristote ou de Platon ; les Araméens n'étaient capables de rien inventer, et les introducteurs de la religion araméenne en Europe n'ont fait qu'osciller entre ces deux Grecs.

La figure de l'Apollon du Belvédère, est réelle. Aucun type de fantaisie ne serait aussi beau. Si la sculpture grecque fut supérieure à toutes les autres, c'est parce qu'elle est toujours et avant tout restée vraie. Nous pouvons donc nous faire une idée, d'après cette tête, du magnifique développement cérébral qu'atteignit parfois la population héllénique. Cet angle facial est de plus de 90 degrés : de là l'intelligence, la noblesse, la majesté de cette figure. Ce front, interprète de l'âme, révèle la plus grande richesse morale et intellectuelle, un cerveau capable des plus hautes conceptions et des plus généreuses vertus. Des copies de cette figure se retrouvent dans les ateliers de tous nos sculpteurs, soit pour les inspirer soit pour leur reposer la vue de leurs propres productions. Le modèle, trouvé au seizième siècle à Antium, en Italie, est à Rome, dans le Belvédère, petit pavillon qui couronne le Vatican, palais des papes. Dumont d'Urville a rapporté à Paris, au Louvre, un autre chef-d'œuvre, la Vénus de Milo, petite île de cinq cents habitants, brillante jadis, elle aussi, par les magnificences de l'art. Ce sera notre modèle pour le type grec féminin.

Tant de grandeurs durèrent peu. il y avait un horrible fléau dans cette société grecque : l'esclavage. Quelques hommes jouissaient des droits de citoyens ; au-dessous venait une nombreuse plèbe esclave, très-malheureuse à Sparte, moins durement traitée à Athènes. Le grand travail de notre société moderne, c'est de devenir équitable pour tous ; la société grecque n'a point cherché à l'être : voilà pourquoi, malgré toute sa supériorité, elle a péri. Puis la femme n'était point traitée en égale de l'homme. Et ceci est le résultat des mélanges araméens. Les Aryas-Germains ont rapporté ensuite en Europe des idées plus généreuses, plus élevées. Les Aryas-Hindous, nous l'avons vu, ont eu pour elle le plus profond respect jusqu'à l'époque de la conquête araméenne, qui les a pervertis. Les livres sacrés des Araméens-Beni-Israël nous apprennent ce qu'était la femme pour ces peuples sensuels. Ce fut la corruption de la famille qui perdit les Grecs ; la désunion des villes ne fut qu'un fait secondaire, car elles se retrouvaient toujours unies contre l'ennemi : elles conservaient toujours leurs institntions et leurs fêtes communes.

De la Grèce moderne il y a peu de chose à dire. Elle s'est rendue récemment ridicule par ses aspirations monarchiques exagérées : elle a un roi maintenant, qu'elle le garde et soit contente.

La conquête turque l'a bien dégradée. Mais ne la jugeons point trop sévèrement; l'Italie, elle aussi, avait subi une dégradation semblable, et nous avons eu le bonheur de la voir se relever. La guerre de l'indépendance hellénique a montré de nobles caractères et de grands dévouements. Les chants populaires de la Grèce moderne révèlent des âmes fortes, des sentiments dignes de l'antiquité.

HISTOIRE DE LA MORALE ET DE LA POLITIQUE.

(COURS DE M. J.-B. TISSANDIER, A LA FACULTÉ DES LETTRES DE DOUAI.)

M. J.-B. Tissandier, récemment appelé à la chaire de philosophie de la Faculté de Douai, a ouvert son cours le 14 mai, par une leçon dans laquelle il a exposé sommairement le sujet qu'il se proposait de traiter : l'histoire de la morale et de la politique chez les anciens, chez les modernes et de notre temps.

Laissant de côté les idées morales, éparses et disséminées dans les historiens, les poètes et les orateurs, pour n'avoir affaire qu'aux philosophes, le professeur étudiera seulement les théories soit en elles-mêmes, soit dans leurs applications à l'homme privé et à l'État. Il fera assister son auditoire à ces essais, à ces tâtonnements de l'esprit humain qui cherche à tourner en maxime les inspirations de la conscience, et à faire la théorie des mœurs pures et honnêtes dont les Grecs ont donné l'exemple pendant une certaine période de leur histoire.

Mais, ajoute-t-il, la morale ne trouve pas toujours des intelligences ainsi disposées à recueillir ses leçons; son rôle n'est pas toujours aussi aisé. Arrive un moment où loin d'avoir un écho dans toutes les consciences, elle y rencontre une sourde révolte, ou une mollesse invincible plus mortelle que la révolte même. De là cette sorte de prédication de Socrate, où se trouve plus de bon sens que de vraie science; cette élévation de Platon, cette méthode et cette rigueur d'Aristote, cette raison hautaine de Zénon; de là cette lutte de tous contre les préjugés du vulgaire, contre

les sophismes d'une raison exercée et subtile, contre l'indifférence qu'engendrent à la longue des mœurs ou plus douces ou plus relâchées.

Quand la vie politique a paru se retirer d'une nation, la morale est devenue une vraie direction des consciences. Renonçant à rendre meilleur l'état de la société, elle a exalté la vie intérieure et solitaire, et si elle n'a pas su éviter le mysticisme dans l'École d'Alexandrie, elle a jeté une vive lumière sur ce monde mystérieux des âmes qu'on avait peu étudié jusqu'à cette époque. Elle est riche en observations profondes, en analyses délicates, en sages conseils. Elle découvre souvent les orgueilleuses faiblesses du cœur humain avec une sagacité infinie, et, si elle n'y trouve pas toujours un remède, elle inspire toujours le désir de le chercher. Le stoïcisme d'Epictète et de Marc-Aurèle renferme d'utiles leçons et a formé de nobles caractères. Il faut être juste envers cette remarquable doctrine et reconnaître tout le bien qu'elle a fait aux hommes.

On a tracé des temps antérieurs au Christianisme de sombres tableaux : on n'a vu partout que mœurs honteuses et égarements de la pensée. On a cherché dans tous les systèmes qui précèdent un côté faible, et on les a déclarés absurdes de tous points. C'est le lieu commun favori d'une certaine éloquence. M. Tissandier pense que le christianisme n'a pas besoin de cet excès d'honneur et de partialité. Il renferme des idées, des maximes, des préceptes qu'il n'aura pas de peine à découvrir dans les doctrines humaines les plus parfaites. C'est partout une clarté égale et douce qui remplit les yeux sans les éblouir jamais comme les éclairs du génie antique. Mais ce n'est pas là un motif pour dédaigner *cette lumière qui illumine tout homme venant en ce monde*, et qui a jeté en Grèce un si vif éclat.

Le professeur trouve en outre que la morale chrétienne, en s'adressant aux petits, annonce une grande connaissance de la nature humaine : elle était sûre de ne point rencontrer l'orgueil de la richesse et du pouvoir, obstacles invincibles à une doctrine qui voudrait asseoir sur l'humilité tout l'édifice de nos vertus.

Enfin, en réformant l'homme intérieur, elle a préparé le citoyen à la vie publique; en améliorant la famille, elle a fait la force de la commune; en développant dans l'homme le sentiment de sa grandeur et de sa responsabilité, elle lui a mérité le

respect des puissances, et par ce respect l'a conduit à la liberté.

M. Tissandier ne parlera pas du moyen âge au point de vue de ses institutions politiques; il n'en est pas un admirateur passionné. La vie de famille a pu être sainte et édifiante; mais la connaissons-nous bien? Quant à l'organisation féodale et aux corporations, elles lui paraissent de déplorables nécessités pour ces temps malheureux; et il aimerait mieux que les historiens lui parlassent des généreuses tentatives d'Etienne Marcel et de Robert Lecocq, que de la gentillesse et de la moralité des tournois.

Pendant plusieurs siècles, les moralistes de l'antiquité furent peu connus, et ne le furent que d'un petit nombre d'érudits. C'est l'enseignement élémentaire de la religion qui faisait toute la science morale des petits et des grands, et qui luttait seule contre la grossièreté de mœurs presque païennes. Le roturier et le noble, malgré l'inégalité des conditions, se rapprochaient par une commune ignorance. Toutes les lumières étaient le partage des ordres monastiques et du clergé séculier. Dans les monastères le mouvement intellectuel fut de bonne heure puissant et fécond en heureux résultats. On y défrichait le sol en même temps que l'on transcrivait et que l'on commentait les manuscrits. Bientôt leur vint la richesse, bientôt la puissance. La société laïque était un mineur confié à la tutelle de l'Église, et longtemps la société trouva dans cette tutelle honneur et profit. Incapables de se gouverner eux-mêmes, les petits s'étaient tournés vers les hommes qui semblaient, par leur caractère, plus disposés à leur venir en aide, et qui les dominaient bien plus par leurs lumières que par la force. Les esprits éminents du moyen âge appartiennent aux ordres religieux, comme Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, et parmi les seigneurs les plus puissants on compte les électeurs ecclésiastiques. La direction politiques des États est souvent entre les mains des abbés; l'abbé Suger est le premier de ces grands ministres qui seuls, ou secondés par quelque moine habile, gouvernèrent glorieusement la France.

Ainsi toutes les idées scientifiques, toutes les connaissances littéraires, toutes les notions administratives; ainsi, l'art de pratiquer les hommes et de manier les affaires que le clergé possédait, lui assuraient la prépondérance dans toutes les assemblées où il avait droit de siéger. Toutes ces sciences, tous ces arts formaient, pour ainsi dire, le domaine exclusif de l'Église; elle y veillait avec une sollicitude jalouse.

Cependant approchait le moment où la société laïque allait adjurer l'Église de lui donner sa part d'héritage; l'âge de majorité lui semblait venu; c'est des monastères mêmes qu'est parti le signal de la révolte. Déjà Roger Bacon, esprit curieux et inquiet, avait excité les alarmes de ses supérieurs. Plus tard vinrent les dominicains Jordano Bruno et Campanella. Les laïques suivirent cet exemple; et Galilée protestait, au nom des sciences physiques, contre une autorité qui, cette fois, avait le malheur d'être dans son tort, contre une protection qui pouvait se changer en tyrannie. A partir de ce moment l'esprit de la société se transforme lentement et devient ce qu'on appelle *l'esprit moderne.*

Au lieu de recevoir de l'Église, avec l'enseignement religieux, qu'elle a mission de donner, toutes les connaissances humaines, la société prétend ne devoir qu'à elle-même ses idées morales et politiques; elle tient à se rendre compte de tout ce qu'elle a jusqu'ici accepté sur parole; elle veut, dans toutes les choses de ce monde, remplacer l'humble soumission de la Foi par l'évidence des principes; elle aspire à *séculariser* la science. Les Légistes, les Parlements et les Universités avaient de longue main préparé cette révolution, et, en échange de leurs services, obtenaient une influence qui s'accroissait de jour en jour.

Descartes lui-même, sans rompre en visière à la tradition, la dédaigne ou la néglige. Qu'il le sache ou qu'il l'ignore, il continue l'œuvre de la Renaissance : et, il a beau dire qu'il songe plutôt à changer l'ordre de ses désirs qu'à changer l'ordre du monde, en cherchant une base à sa *morale de provision*, il contribue efficacement au développement de l'esprit nouveau. Philosopher, comme il le fait, avec plus de sagesse que ses précurseurs, ce n'est point protester contre le mouvement des intelligences, c'est le légitimer.

Dès le XVII[e] siècle les gens du monde s'habituent à examiner, à discuter, à traiter les questions religieuses les plus délicates, celle de la Grâce, par exemple; et, c'est au nom de la conscience humaine, de la justice absolue, que Pascal proteste contre les tempéraments d'une casuistique traditionnelle.

Bientôt la morale se sépare presque complètement du dogme et devient sociale et humaine. Elle soulève de graves problèmes sur l'inégalité des conditions, sur l'origine et la légitimité des pouvoirs, sur les devoirs des gouvernants et les droits des gouvernés.

Le mot de tolérance, mot nouveau, est sur toutes les lèvres, dans tous les écrits des philosophes, en attendant que la tolérance passe dans les mœurs et les institutions.

La Révolution a-t-elle aplani toutes les difficultés, a-t-elle résolu toutes les questions de morale qu'elle a soulevées, a-t-elle répondu à tous les besoins? On ne saurait l'affirmer, surtout en voyant cette recherche inquiète et ardente des plus hautes vérités à laquelle est livré notre siècle. Le point de vue de l'esprit humain a paru d'abord changé : laissant de côté les questions relatives aux classes de la société et aux formes de gouvernements, on s'est préoccupé surtout des problèmes d'économie sociale, science nouvelle, de beaucoup d'avenir, et qui se rattache par plusieurs côtés à la morale.

Assurément la condition matérielle de l'homme a été singulièrement améliorée; il a versé son sang pour revendiquer ses droits à la justice et à l'égalité : mais ce progrès ne lui suffit pas. Il ne croit point *que le doute soit un oreiller commode pour sa tête*, et paraît demander à la certitude un repos et des jouissances qu'il regarde comme le prix légitime de ses combats. C'est à la raison qu'il s'adresse; c'est à la raison de répondre; et ce n'est pas le moment pour elle d'abandonner le poste d'honneur qui lui est confié. On ne peut se le dissimuler, elle est elle-même en cause, et son autorité est contestée par les sciences qui lui sont le plus étrangères. La médecine, la physique, la chimie, se sont coalisées pour remplacer la pure spéculation et faire à elles seules le bonheur de l'humanité : c'est une manière de *Philosophie positive* qui veut discréditer une philosophie à laquelle elle n'ose, par politesse, donner son vrai nom.

« Telle est la situation que la libre pensée nous a faite, dit le professeur en terminant ; acceptons-la sans humeur, sans crainte, sans vaines lamentations sur le siècle. Il est des gens, il faut le dire, qui ne peuvent s'assurer de leur Foi qu'autant qu'ils ressentent un peu de haine contre certaines idées et certaines personnes. Saintement courroucés contre une sincérité et une franchise qu'ils croient coupables, ils prennent pour les ardeurs de la charité les emportements d'une nature acariâtre et impérieuse. Je les plains.

« J'espère qu'il n'y aura dans notre langage ni amertume, ni compassion blessante, ni admiration de secte. Quand nous étudierons ensemble les diverses doctrines qui se sont produites de notre temps sur Dieu, sur l'homme, sur la vie présente et sur la

vie à venir, nous ne réclamerons pour notre critique que le droit de libre examen, qui n'est contesté par personne, et nous nous garderons de prononcer l'oraison funèbre d'une seule de ces doctrines, parce que l'expérience nous apprend toutes les déceptions qui succèdent à ces regrets éloquents et intéressés. »

Nous espérons pouvoir donner dans notre prochaine livraison, le résumé du cours de M. Charma, professeur à la Faculté de Caen.

Nous invitons de nouveau MM. les professeurs de philosophie attachés aux Facultés de la France et de l'Étranger à nous envoyer, soit une leçon traitant un sujet spécial, soit un résumé de tout leur cours.

BIBLIOGRAPHIE.

LE POSITIVISME ET L'IDÉALISME ANGLAIS, études par H. Taine, 2 vol. in-18 (Librairie Germer-Baillière).

I

Le positivisme a pris facilement racine en Angleterre, le terrain lui était approprié par l'esprit industriel et mercantile du pays; peu à peu il s'y est implanté, et aujourd'hui les docteurs anglais s'occupant encore de philosophie s'y portent comme d'instinct. Nous avons parlé de H. Spencer, voici maintenant Stuart Mill que M. Taine vient de nous révéler dans un fidèle résumé de sa doctrine.

Pour Stuart Mille comme pour Auguste Comte, tout l'effort de la science doit consister à ajouter les faits l'un à l'autre, pour rapprocher la somme finie des propriétés connues de la somme infinie des propriétés à connaître. L'opération est la même pour les êtres comme pour les choses. Toute proposition instructive ou féconde, vient d'une expérience et n'est qu'une liaison des faits. Delà l'induction, cette opération qui découvre et prouve des propositions générales, procédé par lequel on conclut que ce qui est vrai de certains individus d'une classe est vrai de toutes les classes, ou que ce qui est vrai en certains temps sera vrai en tous temps, les circonstances étant pareilles. Chaque remarque comme chaque induction tire sa valeur d'elle-même et de ses voisines; c'est toujours l'expérience qui juge l'expérience, et l'induction qui juge l'induction; nous avons besoin de l'expérience pour nous apprendre à quel degré nous pouvons nous fier à l'expérience. On comprend dès lors que Stuart Mill trouve dans l'expérience seule la preuve de la stabilité des lois de la nature. Cependant, la science doit passer de l'état expérimental à l'état déductif; c'est par déduction et d'après les lois physiques et chimiques qu'on expliquera les phénomènes physiologiques; c'est aussi par déduction et d'après les lois mentales qu'on expliquera les phénomènes historiques. Toutes les sciences aspirent à se résumer en quelques propositions générales desquelles le reste peut se déduire. Moins une

science exige de suppositions et de données, plus elle est parfaite.

La loi qui attribue une cause à tout événement n'a, pour Mill, d'autre valeur et d'autre portée que notre expérience. Elle ne renferme point de nécessité en elle-même, elle tire toute son autorité du grand nombre de cas où on l'a reconnue vraie; elle lie deux données qui, considérées en elles-mêmes, n'ont point de liaison intime. Aussi, croit-il que nos facultés et nos assertions ne pourront jamais atteindre à l'infini, parce que l'esprit ne saurait porter au-delà de son expérience, ni établir entre les faits aucune liaison universelle et nécessaire.

Il voit le monde comme un simple monceau de faits ou d'accidents, et les lois qui le dirigent comme dérivées du hasard; conséquence logique d'un système qui réduit les axiomes à des vérités d'expérience, qui développe et perfectionne la théorie de l'induction, qui établit le but, les bornes, les provinces, et les méthodes de la science, qui supprime les liaisons intérieures, et remplace le nécessaire par l'accidentel, la cause par l'antécédent.

M. Taine soutient avec raison qu'en retranchant de la science la connaissance des premières causes on réduit l'homme à devenir sceptique, positif, utilitaire, s'il a l'esprit sec, ou mystique, exalté, s'il a l'imagination vive. Tout en admettant que l'homme ne connaît ni l'esprit ni le corps, n'aperçoit que ses états intérieurs passagers et isolés; tout en croyant qu'il n'y a point de substances, mais seulement des systèmes de faits, des événements et leurs rapports; que toute connaissance consiste d'abord à lier ou à additionner des faits; il ajoute qu'il faut en arriver à une nouvelle opération consistant à décomposer ces données complexes en données simples, à l'abstraction, faculté qui sépare l'homme de la brute; et il consacre quelques pages à définir la nature de l'abstraction et son rôle dans la science. Pour lui, tous les procédés de l'induction sont des moyens d'abstraire, et toutes les œuvres de l'induction sont des liaisons d'abstraits.

Ainsi, il y a deux opérations, l'expérience et l'abstraction : elles forment à elles deux toutes les ressources de l'esprit humain dont l'effort doit consister à passer du complexe au simple, des faits aux lois, des expériences aux formules, de l'accident au nécessaire, du relatif à l'absolu, de l'apparence à la vérité. L'expérience observe la nature comme une rencontre de faits, l'abstraction comme un système de lois. Il y a une raison à toute chose, tout fait a sa loi;

tout composé se réduit en simples; tout produit implique des facteurs; toute qualité et toute existence doivent se déduire de quelque terme supérieur et antérieur. Le produit et les facteurs sont donc une même chose sous deux apparences; la cause ne diffère pas de l'effet; les puissances génératrices ne sont que les propriétés élémentaires, et la force active par laquelle nous figurons la nature n'est que la nécessité logique qui transforme l'un dans l'autre le composé et le simple, le fait et la loi.

Comme Stuart Mill, M. Taine admet que le hasard se rencontre au terme de toutes nos connaissances, ainsi qu'au commencement de toutes données; nous remontons, dit-il, par conjecture, à un un état initial lequel dépend d'un précédent, celui-ci d'un autre et ainsi de suite. En conclut-il à l'éternité antérieure du monde? c'est ce qu'il laisse entrevoir.

Contrairement au système positiviste, il croit à la possibilité de la métaphysique comme recherche des premières causes, à la condition d'observer seulement les éléments les plus simples de l'être et les tendances les plus générales de la nature.

II

Après avoir étudié le positivisme anglais dans Stuart Mill, M. Taine a voulu étudier l'idéalisme anglais dans Carlyle; ici la tâche était plus ardue, car le sujet prêtait moins à l'analyse.

D'abord existe-t-il un idéalisme anglais? On connaît bien un positivisme ou un réalisme anglais entrecoupé de mysticisme officiel; mais habituellement l'idée en Angleterre ne reste pas longtemps oisive; elle court le plus vite possible à la réalisation, et Carlyle lui-même y est poussé naturellement.

M. Taine signale dans Carlyle un esprit bizarre, moitié anglais, moitié allemand, passant du sublime à l'ignoble, du pathétique au grotesque, mêlant ensemble les ironies féroces, les pastorales tendres, les récits d'amour, les explosions de fureur et des tableaux de carnaval.

L'homme, pour Carlyle, est une apparition divine, un moi mystérieux qui, sous ses guenilles de laine, porte un vêtement de chair tissu dans les métiers du ciel. La matière est une manifestation de l'esprit, elle n'existe que pour présenter quelque idée et l'incarner extérieurement. Aussi faut-il dédaigner le monde réel et les événements qui s'y accomplissent, et voir sous tout cela un sens

divin, ineffable, la présence de Dieu : toutes les choses visibles, dit-il, sont des emblêmes; ce que tu vois n'est pas là pour son propre compte. A proprement parler il n'y a rien là. La matière n'existe que spirituellement. »

Il en est de même des manifestations humaines : le langage, la poésie, les arts, l'Eglise, l'Etat ne sont pour lui que des symboles; c'est par des symboles que l'homme est guidé et commandé, heureux ou misérable. Le temps et l'espace ne sont aussi que de grandes apparences, enveloppes de notre pensée et de notre monde.

Le symbole, cette représentation mystique de l'inconnu, peut bien exalter l'imagination mais ne dissipe aucun doute et laisse l'esprit perplexe en face du mystère, Carlyle en donne un exemple : « D'où venons-nous? s'écrie-t-il; où allons-nous? les sens ne répondent pas, la foi ne répond pas; seulement nous savons que c'est d'un mystère à un autre mystère, et de Dieu à Dieu. »

Comment le savons-nous, si le doute est le prélude de l'affirmation?

Il est vrai qu'il ne fait point d'effort pour résoudre ces questions; il propose sans les démontrer ses visions de l'inconnu et les raconte poétiquement : « Le sublime univers, dit-il, dans la moindre de ses provinces, est, à la lettre, la cité étoilée de Dieu; à travers chaque étoile, à travers chaque brin de gazon, surtout à travers chaque âme vivante rayonne la gloire d'un Dieu présent. »

Devant cette apparition notre meilleure attitude est la vénération, le prosternement pieux, l'humilité de l'âme, l'adoration du silence sinon des paroles.

Cependant, il n'a point de doctrine arrêtée; tous les systèmes, comme tous les faits, sont autant de symboles, et il cultive à la fois la poésie, la philosophie, le mysticisme allemand et le puritanisme anglais. Mais ce puritanisme n'est pas orthodoxe dans le sens chrétien. A ses yeux le christianisme est un mythe dont l'essence est l'adoration de la douleur : « Son temple, dit-il, fondé il y a dix-huit siècles, gît en ruines maintenant, recouvert de végétations parasites, habité par des créatures plaintives. »

Il estime, d'ailleurs, toutes les religions comme des formes diverses de la religion universelle : « Elles renferment toutes une vérité, autrement les hommes ne les auraient pas embrassées. » Il respecte le papisme lui-même comme une idole, un symbole qui représente le divin. La seule idolâtrie qu'il déteste est celle d'où

le sentiment s'est retiré, consistant en cérémonie apprise, en répétition machinale de prières, en profession décente de formules qu'on n'entend pas. Quel que soit le culte, c'est le sentiment moral qui lui communique toute sa vertu : « La seule fin, dit-il, la seule essence, le seul usage de toute religion passée, présente ou à venir, est de garder vivante et ardente notre conscience morale qui est notre lumière intérieure. Toute religion est venue ici pour nous rappeler plus ou moins bien ce que nous savons déjà plus ou moins bien, à savoir qu'il y a une différence absolument infinie entre un homme de bien et un homme méchant, pour nous ordonner d'aimer l'un infiniment, d'abhorer et d'éviter l'autre indéfiniment, de nous efforcer indéfiniment d'être l'un et de n'être point l'autre. » Voilà le côté réaliste de sa doctrine, par où il redevient Anglais : c'est la pratique du beau, du bien et du juste proposée comme réalisation du divin qui est en nous.

En général, il s'efforce de donner aux abstractions un corps et une âme, de trouver un être réel, un héros qui résume en lui la civilisation d'une époque. C'est pourquoi il place les grands hommes au-dessus des grands événements; de là son enthousiasme pour Cromwell; il voit en lui un révélateur, le chef, le modèle des puritains. Au contraire, il méprise souverainement la Révolution française, elle qui a élevé les principes au-dessus des faits, le droit au-dessus du pouvoir, l'humanité au-dessus de l'homme.

M. Taine prend résolument la défense de ces révolutionnaires qui se sont dévoués à la vérité abstraite comme les puritains à la vérité divine, qui ont suivi la philosophie comme les puritains la religion, qui ont eu pour but le salut de tous, comme les puritains le salut d'un seul : « Ils ont eu comme ceux-ci, dit-il, un héroïsme, mais sympathique, sociable, prompt à la propagande, et qui a réformé l'Europe pendant que le vôtre ne servait qu'à vous. »

Le jour où la Révolution française s'est laissé prendre à l'héroïsme, elle a vu ses meilleurs fruits avorter, sa grande influence diminuer, le héros a écarté le philosophe.

« Le parfait héroïsme, dit encore M. Taine, comme tous les excès, aboutit à la stupeur. La nature humaine a ses explosions, mais par intervalles; le mysticisme est bon, mais quand il est court. Ce sont les circonstances violentes qui produisent les états extrêmes ; il faut de grands maux pour susciter de grands hommes, et vous êtes obligé de chercher des naufrages quand vous souhaitez de contempler des sauveurs. Si l'enthousiasme est beau, les suites

et les origines en sont cruelles; il n'est qu'une crise et la santé vaut mieux. »

M. Taine juge l'œuvre de Carlyle avec impartialité, presqu'avec indifférence; il l'analyse plus qu'il ne la critique; mais ici, comme dans ses autres écrits, on surprend une sorte d'éclectisme nouveau plus logique que celui de M. Cousin, il prend son bien partout où il le trouve, et il peut dire avec Gœthe : Comme poëte, je suis polythéiste; comme naturaliste panthéiste; comme être moral, déiste, et j'ai besoin, pour exprimer mon sentiment, de toutes ces formes. »

L'IMMORTALITÉ, LA MORT ET LA VIE, étude sur la destinée de l'homme, par Baguenault de Puchesse, 1 vol. in-8° (librairie Didier).

M. Baguenault a entrepris la tâche, chaque jour plus difficile, de faire triompher les dogmes chrétiens des données de la science et de la philosophie modernes. Il a réussi, non sans beaucoup d'efforts, à maintenir sa foi robuste au milieu des plus graves objections, et il présente aujourd'hui le résultat de ses patientes méditations sur l'immortalité, la mort et la vie. C'est là un sujet d'étude dont l'esprit humain devrait être incessamment préoccupé, mais dont le détournent les nombreuses nécessités de ce monde; aussi adopte-t-il généralement les idées traditionnelles ou celles qui sont le plus en vogue; il aime les solutions toutes faites, comme le corps aime les aliments tout préparés.

La vie actuelle n'est-elle que le prélude d'une vie future, et, cette éventualité admise, dans quelles conditions doit s'effectuer le passage de l'une à l'autre, et par quels attributs faut-il distinguer celles-ci? Telles sont les questions que M. Baguenault de Puchesse s'est proposé de résoudre. Mais tout en embrassant avec conviction les solutions proposées par le christianisme, il a voulu les bien comprendre afin de les mieux défendre. Il cherche à démontrer d'abord que la foi en l'immortalité remonte aux origines de la pensée philosophique et religieuse; que de bonne heure, elle a été présentée comme le fondement de tous les devoirs par la perspective de récompenses pour les bonnes actions, de châtiment pour les mauvaises. Il aborde successivement : les questions métapyhsiques

relatives à la nature de l'âme, l'étude des systèmes qui viennent à l'appui ou les contredisent, l'influence morale qui sort de la croyance en l'immortalité, et enfin, la béatitude qu'il suppose réservée aux élus.

Les diverses preuves de l'immortalité lui apparaissent dans l'immatérialité, l'unité et l'identité de l'âme; la matière ne peut tirer la perception, la connaissance ou la volonté d'aucune de ses molécules; l'âme perçoit, connaît, veut, comprend et aime; le corps sent ou plutôt c'est encore l'âme qui sent en lui. Ici, l'auteur ne craint-il pas, en prouvant l'âme par la sensation, de voir une âme dans tous les corps doués de sensibilité, et d'attribuer à ceux-ci une immortalité qu'il attribue seulement au corps humain ? Cette confusion n'est, au reste, que passagère; car dans tout son livre il distingue nettement la vie pensante de la vie sensible.

Les autres preuves de l'immortalité sont dans l'idée de Dieu et de l'infini, dans la haute destinée de l'homme, dans son désir du bonheur, dans sa conscience, dans son imperfection et dans ses misères, qui doivent lui faire espérer une juste compensation.

Les traditions, les usages, les cultes de tous les peuples nous offrent-ils, comme le pense l'auteur, des traces de la croyance à l'immortalité de l'âme et à une vie future? Rien de plus obscur, rien de moins explicite que l'opinion des anciens sur ce sujet. La vénération des ancêtres, le culte des morts, ne sauraient être invoqués, car ils n'impliquent pas nécessairement l'espérance de les revoir dans un autre monde; et cette espérance même, quand elle a pénétré au fond du cœur, ne devrait-elle pas y affaiblir l'attache qu'on a vulgairement pour des restes éphémères?

C'est principalement chez les Hébreux que M. Baguenault rencontre les traces de cette croyance, et de quels textes s'autorise-t-il?

Dans la *Genèse* il est dit que Jéhovah créa l'homme à son image et à sa ressemblance, c'est-à-dire éternel, heureux, mais faillible; par suite de cette faillibilité, il ne tarda pas à commettre une faute qui lui fit perdre les autres avantages. Jéhovah le chassa du Paradis en lui disant : « Tu mourras. »

Qui croirait que ce mot brutal et laconique signifie : « Tu vivras éternellement? » C'est ainsi, du moins, que l'interprète M. Baguenault; il y voit la preuve que Dieu avait créé l'âme immortelle, et n'avait condamné que le corps à mourir passagèrement. Grâce à ce système d'interprétation, on peut trouver dans les textes tout

ce qu'on veut y trouver et le contraire même de ce qu'ils disent.

Jéhovah dit à Caïn : « Si tu fais le bien n'en recevras-tu pas la récompense? mais si tu fais le mal ton péché s'élèvera contre toi. » L'auteur voit dans ces paroles la promesse d'une récompense éternelle, et la menace d'un châtiment sans fin; interprétation encore bien élastique. Il s'empare aussi de ces paroles de Balaam : « Que mon *âme* meure de la mort des justes, et que mes derniers moments soient semblables aux leurs (1). » Que M. Baguenault veuille bien se reporter au texte hébreu : le mot traduit par *âme* n'offre pas le sens métaphysique que nous attribuons à l'âme.

Moïse lui-même n'a point dit un mot de l'immortalité. Quoique élevé en Égypte, il ne lui a pas emprunté d'idées religieuses et philosophiques. Fidèle aux traditions de sa tribu, il ne prit à l'Égypte que ses lois civiles et politiques, et comment en sanctionna-t-il l'accomplissement? ce n'est pas par la crainte ou par l'espérance d'une vie future, mais par la promesse de biens terrestres, tels qu'une longue vie et une nombreuse postérité, et par la menace de châtiments corporels, de supplices et de proscriptions souvent reversibles des pères aux enfants.

Enfin, une idée aussi capitale que celle de l'immortalité et d'une vie future, méritait bien quelques paroles explicites, sans équivoque, surtout dans la bouche de Jéhovah, et cependant, on est réduit aux conjectures à ce sujet.

M. Baguenault est peut-être mieux fondé dans l'interprétation des prophètes dont les élans mystiques sont parfois comme des aspirations vers une autre vie, et encore on y surprend les idées chaldéennes qui circulaient à cette époque.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans son examen critique des systèmes matérialiste, panthéiste, naturaliste, rationaliste, positiviste, etc., car il leur oppose des fins de non-recevoir plutôt que des arguments. Il ne suffit pas de signaler les conséquences plus ou moins funestes d'une doctrine pour en démontrer la fausseté originelle. De même, la nécessité et les avantages d'une croyance ne sont pas des garanties de vérité; car, à ce compte, toutes les religions seraient vraies; ce sont les faits sur lesquels ils reposent dont il faut préalablement démontrer l'authenticité.

M. Baguenault s'élève avec raison contre le système de Descartes, consistant à représenter les animaux comme de pures machi-

(1) *Nombres*, Ch. XXIII. 10.

nes; il reconnaît qu'ils ont une faculté intellectuelle distincte de la matière, mobile de leurs impressions et règle de leurs actes; mais quelques lignes plus loin il dit : « Considérées en elles-mêmes les bêtes ne possèdent évidemment ni la pensée ni la conscience. Elles n'agissent qu'en raison des sensations qu'elles éprouvent. »

Or, les sensations laissent des souvenirs; et qu'est-ce que le souvenir sinon cette opération intime, qu'on nomme la pensée, par laquelle l'être trouve dans une sensation actuelle le retentissement ou l'image d'une sensation passée? Donc, si l'on ne peut contester que les animaux se souviennent, on ne peut contester qu'ils pensent.

La 3e partie de l'ouvrage traite des effets de l'immortalité; ici l'auteur a pu donner un cours heureux à son imagination guidée par une foi ardente, et traverser dédaigneusement les obstacles scientifiques qui pouvaient gêner son essor.

L'âme séparée du corps sera transportée au ciel, c'est-à-dire qu'elle n'habitera plus un lieu isolé; l'espace entier, l'immensité même sera sa demeure : « Si dès ce monde, dit-il, elle s'élance vers l'infini, serait-elle plus facile à satisfaire quand elle toucherait à cet infini même?... Non, n'étant plus retenue dans les liens matériels de ce monde, elle n'en devra plus connaître les bornes, les résistances, les entraves... Ce ne sera plus la terre ou le ciel, ce ne sera plus l'univers entier, mais Dieu même qui sera le lieu des âmes. »

Voilà du spiritualisme pur; mais comment l'auteur le conciliera-t-il avec la résurrection des corps, c'est-à-dire l'éternité de la matière? A moins de concevoir un corps sans étendue, sans borne, sans résistance, sans entrave, ce qui confondrait sa nature avec celle de l'âme, n'est-ce pas assigner à celle-ci une demeure matérielle d'une forme déterminée, infranchissable?

Autre objection : le corps humain est composé de molécules qui, depuis l'existence du globe, ont contribué à la formation de différents êtres, et qui après sa dissolution, contribuent à la formation d'autres êtres. En admettant que le corps humain soit seul destiné à la résurrection, et que, suivant Bossuet (1), Dieu ramassera les restes dispersés de nos corps qui lui seront toujours chers, parce qu'il les aura une fois unis à une âme qui est son image, comment

(1) *Sermon pour le jour des Morts.*

ces restes ayant fait partie, à diverses époques, de plusieurs corps humains, pourront-ils se réunir pour reconstituer un seul corps, ou pour reproduire simultanément tous ceux qu'ils avaient formés? Dans ce dernier cas, il faudra que les molécules d'un corps se multiplient à l'infini, mais dans le premier cas, comment se partageront les molécules qui auront fait partie tantôt de corps voués à des tourments éternels, tantôt de corps destinés à un éternel bonheur? Car : « Témoin et complice des actes de l'homme, dit M. Baguenault, le corps a participé aux bonnes actions comme aux fautes, aux efforts généreux comme aux défaillances... Si l'âme est immortelle, le corps doit donc participer à son immortalité, et il ne le peut qu'en ressuscitant... Avec la supposition contraire, l'homme ne revivrait plus dans son intégralité. Non-seulement il manquerait quelque chose à l'ensemble et à l'harmonie de sa nature, mais ce ne serait plus le même être. »

Il cherche à résoudre la difficulté en supposant que lors même que certaines molécules ne retourneraient pas au corps auquel elles avaient appartenu, ce corps pourrait néanmoins recouvrer la forme intégrale que primitivement il possédait sans rien perdre de l'identité de ses éléments matériels. Comment peut-on croire qu'il restera toujours assez d'éléments qui ont participé à la vie terrestre pour fournir la matière du corps devenu désormais immuable et incorruptible ? Ne serait-il pas plus simple d'admettre, comme les anciens, que le corps subsistera à l'état d'ombre ou de fantôme dans le genre de ceux qu'on voyait dernièrement sur un théâtre ?

Le dogme de la résurrection du corps impliquant la réhabilitation de la chair, c'est-à-dire de la matière organique ayant servi à former l'homme, cette matière devient donc l'égale de l'âme sous le rapport de l'immortalité ; mais quel sera l'emploi des membres et des organes qui avaient aidé l'homme à conserver sa vie passagère ici bas? Les besoins de développement et d'entretien n'existant plus, leurs moyens de satisfaction auront-ils encore leur raison d'être?

M. Baguenault tranche la question, en disant que Dieu revêtira alors le corps de qualités nouvelles, lui marquera un but *que nous n'apercevons pas*, et l'appropriera à des usages plus élevés, plus glorieux, plus dignes de ses hautes destinées. Bien qu'il n'aperçoive pas ce but, il croit avec plusieurs théologiens que le plus grand bonheur pour l'homme étant de pouvoir tout scruter, tout

saisir, embrasser les effets et les causes, la récompense de ses bonnes œuvres consistera à connaître Dieu dans ses œuvres, à le contempler dans son essence, à le comprendre dans sa providence, à posséder, enfin, la vérité absolue, sans peine, sans fatigues, sans intermédiaire, sans succession, sans défaillance.

Ce brillant tableau est un peu assombri par une pensée triste : le bonheur éternel des élus ne sera-t-il pas mêlé du souvenir des êtres chéris pendant cette existence, et, condamnés pour des fautes passagères souvent pour des dissidences religieuses, à d'éternels châtiments ? L'auteur se tire de la difficulté en soutenant que l'homme une fois dans le ciel ne verra plus, ne sentira plus, ne voudra plus qu'en Dieu, n'aimera plus que ce que Dieu aimera et repoussera ce qu'il repoussera. Ainsi, tous liens de famille et d'amitié seront à jamais rompus entre ceux qui n'auront pas suivi la même voie de salut. Cette perspective ne devrait-elle pas être un sujet d'angoisse poignante pour le chrétien mourant, obligé même de voir dans la plupart des êtres chéris qui l'entourent de soins et d'affections des objets de haine à venir ou d'indifférence éternelle ?

M. Baguenault garde un silence prudent sur le genre de peines infligées aux coupables dans l'autre vie : suivant les théologiens elles seront à la fois morales et corporelles. Or, pour brûler ou déchirer des corps il faudra des bourreaux ; en face d'un être souverainement bon, il faudra des êtres souverainement mauvais, c'est-à-dire que grâce aux peines éternelles le mal subsistera coéternellement avec le bien. Dans la doctrine de Zoroastre, il y a au moins cette consolante prévision que le dieu bon, Ormuzd, finira par vaincre le dieu mauvais, Ahriman. D'où vient qu'une doctrine plus nouvelle, et au fond plus miséricordieuse, ne lui ait pas emprunté ce dogme ?

L'auteur, obligé à regret de s'incliner devant cette éventualité effroyable, comme devant un mystère incompréhensible, suppose contradictoirement avec ses idées précédemment émises, que notre pitié envers les objets de nos anciennes affections sans diminuer notre bonheur, allégera peut-être un peu leur peine : « Et, ajoute-t-il, il n'est pas impossible qu'il nous soit permis de puiser pour eux aux sources intarissables de la charité et de la miséricorde divine. »

Qu'est-ce que la pitié, sinon une participation morale à la douleur d'autrui ! À moins de lui attribuer un autre caractère dans l'autre vie, nous soutenons qu'elle doit troubler le bonheur des élus.

Dans un autre endroit, s'adressant à Dieu, il s'écrie : « Je me tiens pour assuré que vous ne pouvez pas plus cesser d'être clément que d'être juste; que votre miséricorde se fera sentir jusque dans l'enfer. Oui, je crois à votre bonté ; je crois qu'elle n'est pas dépassée par votre justice, et qu'elle sera éternellement reconnue par ceux mêmes que *vous punirez toujours !* »

Voilà de louables efforts pour adoucir les conséquences d'une doctrine qu'il avoue inflexible, que nous disons impitoyable.

Cependant rendons-lui cette justice en terminant : Son livre consciencieusement médité, toujours écrit en bon style, respire d'un bout à l'autre les sentiments d'équité, de douceur, de bonté, de tolérance dont il voudrait reporter tout le mérite à la cause qu'il défend, mais qui sont plutôt dans son cœur.

Essais de Critique générale : *Les Principes de la nature*, Charles par Renouvier, 2 vol. in-8° (librairie Ladrange).

M. Ch. Renouvier est un savant modeste qui s'est voué à une laborieuse retraite pour approfondir toutes les questions qui se rattachent à la philosophie. Après avoir sérieusement étudié les systèmes anciens et modernes, il en a conçu un nouveau, fruit de cette étude, et qui présente de nouvelles solutions.

S'il est une école à laquelle on doive le rattacher, c'est l'école humanitaire : car suivant lui, l'homme est une fonction particulière de toutes les fonctions données dans le monde, et qui tombent sous la connaissance. Pour le démontrer il est entré dans le champ des thèses abstraites qui exercent les philosophes depuis tant de siècles, et bornant les principes nécessaires au petit nombre de ceux qu'on a vivement contestés, il s'est approprié la substance des travaux les plus solides pour tracer un tableau systématique des éléments irréductibles du savoir en général. Mais il n'est pas allé jusqu'à donner pour définitive, et surtout pour achevée dans sa forme et son développement, une œuvre qui exige des tentatives multipliées comme suite de vérification. En effet, tout système avant d'avoir fait école, a dû subir l'influence de la discussion, de la critique, après quoi il est affirmé selon sa valeur.

L'auteur a abordé, par une analyse nouvelle, la série des faits psychologiques, et pour cela, il a rattaché les fonctions humaines aux catégories de la connaissance en général. Après l'étude des

fonctions passionnelles et des fonctions volontaires, il est arrivé aux questions liées de la liberté et de la certitude. Il a déterminé la liberté comme une affirmation morale, fondement de toutes les autres affirmations, défini l'état moral qui constitue la certitude humaine, et recherché les titres et les degrés de crédibilité des principaux objets supposés de nos connaissances. Enfin, les probabilités tirées de la loi générale de finalité lui ont permis d'inférer l'existence d'un ordre supérieur du monde enveloppant nos phénomènes actuels, réglant les destinées des êtres et assurant l'immortalité des personnes.

Après l'étude des principes de la raison pure et l'établissement des lois générales ou catégories, aboutissant à la reconnaissance des limites du savoir, il aborde dans l'essai que nous examinons l'analyse des fonctions humaines, et lui donne pour matière nouvelle l'histoire, parce que la morale ne peut être entièrement séparée d'une certaine connaissance de l'humanité sociale et des formes de son développement.

Ayant observé la nature sous l'aspect le plus général de l'être, la monade quant à l'étendue, à la causabilité et à l'harmonie, M. Renouvier cherche à résoudre l'ancien problème du vide et des atômes, et combat la doctrine de la continuité. Il admet de véritables corps élémentaires doués de tout ce qu'il est permis d'enfermer d'intelligible dans l'idée des corps; ces atômes forment par leur répulsion les uns à l'égard des autres une atmosphère d'étendue propre, agissant au-delà de cette sphère en exerçant des attractions dans une étendue plus grande, puis ils se composent entre eux dans diverses positions d'équilibre.

Pour déterminer les conditions du mouvement, en portant une vue générale sur le fond de la nature, il représente le monde comme une pulsation immense composée d'un nombre inassignable, quoiqu'à chaque instant déterminé, de pulsations élémentaires.

L'harmonie de ces pulsations établie et développée en une multitude de degrés et de genres, s'accomplit par la naissance des êtres autonomes dans lesquels elle tend à devenir, de purement spontanée qu'elle était, volontaire et libre : ce sont toujours des lois, dit-il, rien que des lois qui font du monde cet ensemble d'êtres qu'il est : elles sont une partie intrinsèque de l'existence et ne peuvent pas plus qu'elle être expliquées ou mises en problèmes. »

M. Renouvier cherche à se faire une idée des phénomènes physiques et de leurs lois à l'égard des êtres externes, à indiquer les classes que la physique actuelle leur assigne dans l'état présent de la physique, et à tirer de l'examen rapide de ces classes des conséquences probables sur la constitution et le rapport actuel des êtres en correspondance avec nos propres représentations. Quant aux propriétés apparentes des corps, elles sont numériques, géométriques, mécaniques, et se révèlent par la gravitation, la cohésion, l'élasticité, la lumière, la chaleur, la sonorité. Puis viennent les propriétés chimiques et les actions spéciales exercées ou subies par les êtres organisés : ce sont les propriétés biologiques. Envisageant ces propriétés par ordre il cherche de quelle manière et dans quels êtres elles se témoignent pour donner lieu aux phénomènes sensibles qui nous mettent en rapport avec ces êtres.

Cette vue de la nature est en partie conjecturale, mais conforme à la vérité logique que l'auteur avait établie dès le début de son ouvrage. Elle se résume ainsi : le monde est un ensemble de représentations divisées, centralisées, associées en modes innombrables suivant de certaines lois, depuis les atômes où elles commencent, jusqu'aux grands composés organiques où elles s'unissent. Les actions, les formes se développent partout et nécessairement par pulsations et périodes dans le temps, l'espace, la quantité et la qualité. L'harmonie des actes, la communication causale qui en résulte pour les êtres de tout genre, est une loi inhérente à l'existence. Enfin, une autre grande loi régit les évolutions naturelles : c'est la finalité, dont chaque représentation renferme un élément et qui se retrouve dans les rapports généraux de la nature.

M. Renouvier a consacré une partie importante de cet essai à l'origine et à la formation des espèces. Il reconnaît que le rapport des espèces avec les conditions sous lesquelles elles doivent se développer comme loi primitive dans le *comment* se dévoilera graduellement par les efforts de la science, mais l'origine et le *pourquoi* en sont nécessairement inabordables. Tout en critiquant les systèmes de la philosophie de la nature, il essaye d'en dégager un principe supérieur aux faits : c'est le principe de spécificité qui lui paraît devoir rester primordial.

Il combat l'hypothèse de l'unité primitive de l'espèce humaine. Différents motifs, tous des plus graves, rendent vraisemblables suivant lui la pluralité primitive. Les mêmes causes et les mêmes

conditions qui ont amené un premier couple humain ont pu également à ses yeux en amener plusieurs.

On pourrait demander à M. Renouvier pourquoi si ces causes ont pu se reproduire, nous n'avons aucun exemple, dans le passé historique ou dans le présent, de ces apparitions spontanées de couples humains. Au moins faudrait-il indiquer les causes déterminantes de ces apparitions, et prouver qu'elles n'ont plus leur raison d'être. Jusqu'à présent la doctrine de la continuité semble mieux fondée. Nous avons vu récemment M. Gratiolet démontrer les rapports physiologiques entre l'homme et le singe. Peut-être arrivera-t-on à démontrer ceux du singe avec d'autres animaux, et ainsi de suite, en descendant l'échelle des êtres; en passant des corps organiques aux corps inorganiques, peut-être arrivera-t-on enfin à saisir le lien de relation générique qui unit tous les corps du globe sans solution de continuité.

M. Renouvier voit une preuve de la multiplicité des premières [illegible]illes humaines dans la différence des langues qui ne se rappor[illegible]pas à un type grammatical unique, et ne sont point réductibles [illegible] un seul système primitif. Cette preuve est peu concluante : l'ho[illegible]e a dû primitivement se multiplier à l'état bestial, et se pro[illegible]er en plusieurs groupes sur divers points du globe. Chaque gro[illegible] une fois installé, s'est progressivement développé physiqu[illegible]nt et intellectuellement ; son langage lentement élaboré s'e[illegible]n quelque sorte moulé au climat dont il subissait l'influence. D[illegible] des différences de langues entre les peuples, aussi radicales q[illegible]es différences physiologiques.

[illegible]auteur fait valoir d'excellentes raisons à l'appui du système [illegible]a spontanéité contradictoirement à celui de la continuité ; mais [illegible]us croyons la science encore trop peu avancée sous ce rapport pour autoriser une solution absolue en faveur de l'un ou de l'autre. Il est vrai que dans une œuvre aussi capitale que la sienne, M. Renouvier, après de longues et consciencieuses méditations ne pouvait s'en tenir aux conjectures : il avait conquis le droit de proposer des solutions et il en a proposé un certain nombre qui méritent l'attention de tous les penseurs. Malheureusement leurs formules didactiques et abstraites les rendent quelquefois insaisissables.

Il serait à désirer que les novateurs en philosophie voulussent bien imiter les novateurs en religion ; ceux-ci ont dû leur triomphe à l'emploi d'un langage simple, vulgaire même, autant qu'à leurs légendes merveilleuses. Envelopper une doctrine nouvelle de ter-

mes trop savants, c'est lui ôter le plus sûr moyen de propagande, et nous croyons que celle de M. Renouvier mérite mieux que le huis-clos des académies.

Dans une prochaine livraison nous examinerons le 4e *essai de critique générale* :.Introduction à la philosophie analytique de l'histoire.

L'HOMME ET SA DESTINÉE, par Lucien Lenglet, ancien représentant. 6 vol. in 8° (libr. Hachette).

M. Lenglet déclare hautement, et dès le début, l'intention de résoudre les grands problèmes de philosophie morale, religieuse et sociale qui préoccupent aujourd'hui si justement l'esprit humain. Persuadé que l'homme est ici bas pour connaître la vérité, pratiquer la vertu et posséder le bonheur, il pense en avoir trouvé le moyen dans la connaissance et l'application des lois divines.

Son programme est contenu dans ces paroles de Jouffroy : « La solution du problème politique et social est dans la foi morale et religieuse. Cette foi nous manque, et tant qu'elle ne sera pas trouvée toutes les révolutions imaginables ne pourront rien pour l'organisation actuelle de la société. »

Quoique déiste rationaliste, M. Lenglet s'appuie sur le christianisme en disant que l'humanité entrera bientôt en possession de la religion scientifique et rationnelle *prédite par le Christ*. Nous ne savons dans quel évangile l'auteur a cru voir cette prédiction ; jusqu'ici les partisans comme les adversaires du christianisme ont reconnu en lui une tendance plus marquée vers le mysticisme que vers la science.

Sans afficher la prétention d'exposer des idées entièrement nouvelles, il entreprend de rectifier, d'éclaircir, de compléter, de coordonner enfin les idées dès longtemps en circulation parmi les hommes, afin d'en former une doctrine scientifique et vraie sur laquelle puisse se baser la nouvelle organisation sociale. Par là il veut contribuer à la grande révolution morale, politique et religieuse qu'il voit prête à s'accomplir en France, et à faire le tour du monde. Cette révolution aura pour but et pour résultat de substituer le règne de la science, c'est-à-dire de la vérité, démontrée et comprise à celui des croyances traditionnelles. Il ne désespère pas de voir un jour cette doctrine adoptée par tous les amis du progrès, c'est-à-dire du bien, du mieux et finalement du parfait ou de l'idéal. Ici encore il s'autorise des paroles du Christ qui disait à

Dieu : « Que votre règne arrive !... » — Et aux hommes : « Cherchez d'abord le règne de Dieu et de la justice, et tout le reste vous sera donné par surcroît. — Aimez-vous les uns les autres, voilà la loi et les prophètes. » C'est son point de départ pour arriver à des réformes radicales dans l'ordre des choses religieuses et dans l'ordre de la société civile.

Pour expliquer l'origine de l'univers, M. Lenglet énonce ces principes : « Tout effet suppose nécessairement une cause déterminée. Toute cause, ou toute combinaison de causes, produit fatalement son effet et non pas un autre. L'état actuel de l'univers est donc l'effet nécessaire de son état antérieur, qui lui-même a eu pour cause l'état précédent du monde, et ainsi de suite *jusqu'à l'infini.* »

Mais l'infini n'exclut-il pas un commencement en même temps qu'une fin ? Il faudrait au moins marquer la limite de temps et d'espace au-delà de laquelle Dieu, replié sur lui-même, existait seul dans l'éternité.

Critiquant l'idée de Dieu telle que les principales religions modernes la présentent, il croit qu'elle n'exprime pas suffisamment le Créateur vivant, par conséquent pensant, aimant, voulant et agissant d'une manière éternelle, infinie, absolue. On le fait sentir, parler, aimer, vouloir et agir comme s'il était soumis aux limites d'espace et de temps ; s'irritant, se laissant fléchir, changeant de volonté, maudissant ce qu'il avait aimé, aimant ce qu'il avait maudit, se repentant comme s'il s'était trompé, punissant à outrance, et s'offrant enfin lui-même en sacrifice pour expier des fautes qu'il a laissé commettre quand il pouvait les empêcher. Enfin, il y a dans les actes qu'on lui prête des contradictions avec sa triple nature d'éternité, d'infinité, d'immuabilité.

Il propose cette définition de Dieu : c'est le temps, le lieu, le principe et la fin de toutes choses. Tout vit en lui, par lui et pour lui. Il a l'ubiquité pour la durée comme pour l'étendue : ses volontés doivent être éternellement créatrices ; la création est l'instrument, l'ensemble des moyens d'action auxiliaire qu'il s'est créés à lui-même. Mais si ses volontés sont les seules lois de la création, elles laissent cependant un rôle accessoire aux causes secondaires, intelligentes ou non. La cause efficiente et les causes accessoires, le créateur et la créature, agissent toujours simultanément de concert. Ainsi, l'action tutélaire de la Providence infinie prête à la nôtre une assistance sans laquelle nous serions radicalement impuissants.

Cette assistance fait notre force morale et intellectuelle; delà ce pouvoir de l'homme qui pour être borné n'en est pas moins immense, puisqu'il lui permet de mettre en action toutes les lois de causalité une fois comprise; aussi disposera-t-il un jour souverainement de toutes les forces vives de la nature. Car, la perfection absolue du Créateur a pour conséquence nécessaire la perfection relative de la création; l'une est éternelle, immuable, l'autre est progressive. C'est pourquoi nous tendons à la mise en pratique de toutes les sciences, à l'idéal de perfection, à l'unité du genre humain; en un mot à ce que l'auteur appelle l'inauguration du règne de Dieu sur la terre.

Il craindrait de ravaler les idées et les volontés divines aux mesquines proportions de celles des êtres limités, en attribuant au Créateur une révélation surnaturelle faite dans un temps, dans un lieu, dans une langue déterminée? La véritable révélation divine, doit être éternelle, infinie, absolue comme Dieu lui-même, s'exprimer par des actes qui se reproduisent identiques dans tous les temps, dans tous les lieux, s'adresser à tous les hommes présents, passés ou futurs sans aucune exclusion. M. Lenglet n'admet donc pas de révélation surnaturelle; car si la nature est l'œuvre du Tout-Puissant, elle est scientifique et rationnelle.

Le surnaturel est à ses yeux, le signe de l'erreur ou du charlatanisme; la nature et ses lois étant l'œuvre de Dieu, ce qui les contrarie, ce qui n'est pas naturel, ne saurait être divin. Sans doute Dieu a le pouvoir de faire exception aux lois naturelles, mais rien ne démontre qu'il ait jamais été dans la nécessité ni dans le désir de le faire; la versatilité serait un démenti de sa providence.

Après avoir comparé les lois variables des législateurs humains aux lois immuables du Créateur, et fait ressortir l'imperfection des uns et la perfection des autres, M. Lenglet en conclut que ces lois naturelles étant les véritables lois révélées, c'est par leur connaissance, c'est-à-dire par la science qu'on arrivera enfin à fonder le règne de Dieu sur la terre, puisque l'homme y remplira un véritable rôle de providence en sous-ordre: La science! la science! dit-il, car, l'ignorance c'est l'impuissance; l'erreur produit le mal et le malheur; savoir, au contraire, c'est pouvoir; le maximum de la science correspondra pour l'humanité au plus haut degré de la puissance, de la sagesse et du bonheur. »

MÉLANGES.

Philosophie nouvelle opposée au spiritualisme. — Dans une séance de l'Académie des sciences morales et politiques, M. Caro a lu un mémoire intéressant où il signale une nouvelle philosophie née de diverses influences dont la première est celle des écoles allemandes, qui date de Kant et à laquelle est venue se joindre l'influence de Hégel. Le système de Hégel tend à la négation du Dieu réel, à l'idée d'un être indéterminé, placé à l'origine des choses, en sorte que le monde serait à lui-même sa cause efficiente et sa cause finale. Toute réalité s'évanouirait dans une forme fugitive de l'universel devenir. M. Caro en tire cette conséquence, que si l'absolu existe, il est inaccessible à l'esprit. Le beau, le vrai et le bien sont la résultante mobile des efforts de tous les hommes et de tous les siècles; il n'y a donc pas de beau, de vrai et de bien absolu. La perfection n'est que dans l'ensemble des choses; chaque fait historique n'est qu'un moment fatal de la réalité universelle; l'œuvre de l'historien étant de saisir la raison de chaque chose dans sa nécessité, la moralité et l'immoralité sont des mots qui n'ont plus de sens dans l'histoire. Aux yeux de M. Caro, la moralité doit avoir une source spirituelle, divine, ou n'être pas. Aussi ne comprend-il pas comment la passion du progrès social peut se combiner avec une doctrine qui en éliminant l'absolu de la raison, énerve le droit, supprime la liberté; ce qui impliquerait en effet contradiction si la philosophie qui l'enseigne était entachée d'indifférence pour le bien comme pour le mal, si elle ne considérait pas la recherche et la pratique du bien comme inhérentes à l'humanité et le mal comme une déviation de sa nature.

Il attribue cette philosophie surtout à l'influence croissante des méthodes expérimentales. En effet, à mesure que l'esprit humain connaît mieux les lois des phénomènes et qu'il pénètre plus avant dans l'action complexe des forces de la nature, il semble qu'il s'éloigne d'un principe suprême, parce que les intuitions rationnelles n'offrent pas autant de certitude que la méthode expérimentale.

L'un des apôtres de cette philosophie nouvelle est Darwin : ce savant essaye de reconstruire le passé du monde organique, de

nous faire assister à ses principales transformations jusqu'à l'état actuel, d'expliquer comment se sont successivement préparées les organisations sans l'intervention d'une action intelligente, d'une cause finale. Geoffroy Saint-Hilaire se figurait des séries zoologiques s'élevant depuis les plus humbles degrés de la vie jusqu'à la plus grande complication organique, comme un seul être abstrait résidant dans l'animalité tout entière sous des figures diverses. Darwin a fait un être réel, historique, se perpétuant par une suite de métamorphoses naturelles qui unissent le polype à l'homme.

D'après ce système, des substances énergiques donnant naissance, dans certaines conditions propices, à des vésicules, premier germe de la vie, la vie une fois éclose, se métamorphose sans cesse, soit sous forme végétale, soit sous forme animale en mille espèces variées indéfiniment perfectibles. C'est ainsi, remarque M. Caro, que s'effacent successivement, dans la philosophie de la nature, la cause primordiale et la cause finale; l'harmonie universelle n'est qu'une résultante, et cette résultante agit comme agirait un principe intelligent. L'harmonie des causes finales ne serait que le produit fatal des réactions nécessaires amenées les unes par les autres, une expression mathématique de l'équilibre des forces. Cette conception exclut donc toute idée d'un plan tracé d'avance, toute loi intentionnelle, tout choix; elle n'admet que la matière avec une énergie latente d'où sortent successivement la vie et la pensée. C'est un ordre qui reste inconscient, jusqu'au jour où l'esprit humain arrive à la pensée, se développant obscurément par une nécessité inhérente aux choses. M. Caro, au contraire, n'admet pas entre le mécanisme pur et l'intelligence d'intermédiaire, ni de finalité instinctive, de tendance au progrès innée à l'atôme; car, alors, le système rationnel du monde se développerait par soi sans se connaître, réalisant les fins les plus variées sans les avoir conçues. : « Dans ce système, dit-il, le Dieu sans conscience, le Dieu nature est bien supérieur au Dieu esprit, puisque la pensée de l'un n'aura pas de plus grand objet que l'œuvre irréfléchie de l'autre. »

Il conclut que si l'homme met sa gloire à pénétrer la raison des choses, c'est une preuve assez manifeste que cette raison des choses ne vient pas d'une source inférieure à l'esprit qui la conçoit. Si l'absolu était une chimère, il faudrait, suivant lui, renoncer à étudier l'esprit humain en soi, dans son idée pure, dans son fond éternel, et les résultats naturels, logiques de la nouvelle philoso-

phie, seraient une curiosité désintéressée et une suprême indifférence.

Déisme rationaliste. — Il s'accomplit à l'heure qu'il est un mouvement philosophique bien marqué vers un déisme rationaliste, c'est-à-dire vers une religion sans dogmes traditionnels, sans formes symboliques, sans culte extérieur, n'imposant que les règles de la morale la plus pure, sanctionnant les devoirs reconnus et admis par la conscience éclairée de tous les peuples.

Des Revues et des écrits nombreux entretiennent ce mouvement. Nous avons déjà cité le *Rationaliste* de Genève et le *Déiste rationel* de M. Riche-Gardon. M. Patrice Larroque, auteur d'un *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne* et d'une *Rénovation religieuse,* dont une nouvelle édition vient de paraître, a écrit à M. le pasteur Réville une lettre qui contient une sorte de manifeste déiste dont voici les termes :

« Je déclare ne reconnaître comme vrais déistes rationalistes « que ceux qui croient en un Dieu, cause première et souveraine, « principe et fin de toutes choses, non personnel dans le sens des « chrétiens, qui le font sortir de son éternelle solitude pour créer « le monde de rien à un instant précis qu'on ne sait où prendre « dans une durée sans commencement, mais personnel si l'on en- « tend simplement par là qu'il a la conscience de sa pensée et de « son activité, et une conscience distincte de celle qui, chez les « autres êtres doués par lui de la faculté de penser et d'agir libre- « ment, constitue leur personnalité propre; un Dieu possédant à « un degré infini, ou mieux sans bornes d'aucune sorte, toutes les « perfections, science, puissance, sagesse, véracité, bonté, jus- « tice, etc.; un Dieu dont la providence gouverne le monde par « des lois générales et constantes, auxquelles il serait insensé de « supposer qu'il déroge comme le ferait un être limité dans sa « science et sa puissance; un Dieu qui, nous ayant faits capables « de connaître le bien et le mal moral, veut nécessairement, en « vertu de sa parfaite sagesse, que nous fassions l'un et que nous « évitions l'autre; un Dieu qui, en vertu de sa véracité et de sa « bonté parfaites, n'a pu nous faire indéfiniment perfectibles que « pour notre plus grand bien, et pour que nous y allions par la « voie excellente de l'épreuve et le mérite de l'amendement mo- « ral; un Dieu enfin qui, en vertu de sa parfaite justice, rémunère « et punit, dès cette vie et surtout après cette vie, pourvu qu'il

« soit bien compris que cette expression *punit* n'implique, de la « part de Dieu, aucune idée d'*offênse* et de *vengeance*, toutes « choses opposées à son inaltérable béatitude comme à tous ses « attributs et qu'il serait impie de lui prêter; la peine qui suit « aussi nécessairement le mal moral que la récompense qui suit le « bien, ne pouvant pas avoir d'autre but que de relever celui qui « est tombé, de ramener dans le droit chemin celui qui s'en est « écarté, de réhabiliter dans l'ordre éternel et inviolable celui qui « en était momentanément sorti. »

Destitution de M. Renan. — On ne saurait trop féliciter M. Renan de la destitution qui vient de le frapper, et nous nous en réjouissons au point de vue de la science. L'honorable académicien était à l'étroit dans ses fonctions officielles de professeur au Collége de France. Peut-être doit-on imputer à cette gêne les hésitations, les réserves, les ménagements, les contradictions qui déparent sa *Vie de Jésus*. S'il faut que les savants, pour être hommes de progrès, ne soient pas fonctionnaires publics, qu'ils se résignent à une indépendante retraite.

Désormais, M. Renan pourra, sans être détourné par des préoccupations universitaires, pousser jusqu'au bout son œuvre d'exégèse si heureusement commencée.

Ce n'est point par les railleries frivoles de Voltaire, ni par les déclamations ampoulées de Diderot qu'on achèvera de renverser l'édifice vermoulu du moyen âge; c'est en montrant la fausseté des bases sur lesquelles il a été bâti et dont l'ignorance fait encore toute la solidité. M. Renan, grâce à un profond savoir, est plus que d'autres en position de résoudre les grands problèmes historiques qui sont à l'ordre du jour.

Déjà, par sa traduction et ses commentaires des livres de *Job* et du *Cantique des cantiques*, il a prouvé qu'il était capable de restituer leur vrai sens et leur vraies dates aux différents livres de l'*Ancien Testament*. Nous faisons des vœux pour qu'il continue ce grand travail, lequel une fois mis à bonne fin enrichira l'histoire et la philosophie d'un de ces monuments qui feront le plus d'honneur à notre siècle.

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

ENSEIGNEMENT.

LA MORALE D'HÉSIODE.

(COURS DE M. ALFRED MAURY, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

Les ouvrages d'Hésiode nous amènent à une époque qu'on peut appeler positive et vraiment historique. Sans doute, on n'est pas fixé sur la date de ces ouvrages, mais on est au moins assuré qu'ils sont antérieurs de plus de sept siècles à notre ère. Nous ne demanderons nos renseignements qu'à celles des œuvres d'Hésiode qui sont vraiment authentiques, à savoir, le poëme des *Travaux et les jours*. Par son caractère éminemment ancien, par le respect que lui portaient les Grecs, cette composition s'offre à nous comme un monument authentique des premiers âges de la Grèce; car tandis que des doutes se sont élevés même à l'égard de la *Théogonie*, on n'a jamais sérieusement contesté l'origine du poëme des *Travaux et les jours;* et si quelques interpolations y ont été introduites, elles n'en ont altéré ni l'esprit ni le caractère.

Qu'on lise ce poëme d'Hésiode et qu'on le rapproche de quelques indications que nous fournit la *Théogonie*, on sera frappé de l'état social nouveau qu'il reflète, comparé à la société homérique. A cette vie constante de guerre, de pillage, ont succédé des mœurs régulières et beaucoup plus douces.

Il ressort des *Travaux et les jours* que la société grecque est désormais plus assise, qu'il y règne une véritable sécurité, non-seulement pour les hommes de la même tribu ou de la même nation, mais encore pour les étrangers. Le commerce s'est établi entre les peuples de la Grèce et de l'Asie Mineure, et il amène à la fois l'échange des produits et des idées. Les hommes ne demeurent pas confinés dans le canton qui les a vu naître; c'est ainsi que la famille d'Hésiode, originaire de Cyme en Éolide, vint s'établir à Ascra en Béotie.

Cependant toute trace de l'âge homérique n'a pas disparu; nous retrouvons, par exemple, encore ces aèdes ou chantres inspirés

par les dieux qui ont instruit les Grecs aux devoirs de la justice et de l'humanité. Mais ces devoirs apparaissent dans Hésiode avec un caractère conscient et raisonné que l'on chercherait vainement dans les compositions homériques. On n'est plus en présence de simples lueurs de moralité, mais d'une vraie morale.

Ce qui frappe dans le poëme des *Travaux et les jours*, c'est une aversion profonde pour le vol, le pillage, le meurtre ; en un mot, pour tout ce qui était glorifié à l'âge homérique. Le travail, voilà le moyen légitime d'acquérir la propriété ; compagnon de la vertu, il devient le plus ferme appui de la félicité matérielle, et va se substituer à la violence qui entretenait les guerres perpétuelles que nous avons vues.

Nous n'avons pas, il est vrai, de données positives à l'aide desquelles nous puissions établir ce fait, mais il se conclut naturellement de l'esprit différent des deux poètes, et les doctrines n'étant plus les mêmes, les actes devaient nécessairement s'être modifiés. La moindre fréquence des guerres, la multiplicité des alliances, des fédérations, avaient fait naître des rapports d'amitié entre des populations longtemps hostiles, en sorte que le cercle des devoirs s'était agrandi, et cela contribua beaucoup au progrès de la moralité.

Ce que l'auteur des *Travaux et les jours* a sans cesse à l'esprit, c'est la justice ; elle apparait sans doute chez Homère, mais elle se voile en quelque sorte la face ; tandis que chez Hésiode le sentiment de la justice prend un caractère défini et pratique qu'on peut regarder comme le point de départ de cette moralité supérieure qui distinguera les Grecs et plus tard tous les Européens. Chez ce poète se trouve étroitement lié l'enseignement de nos devoirs moraux et des besoins de notre existence matérielle, et il est remarquable de trouver à une telle antiquité un sens aussi pratique uni à tant de droiture et de bon sens. On peut au reste s'expliquer cet avancement moral de la société où vivait Hésiode, par les conditions mêmes où elle avait pris naissance. La Thrace, c'est-à-dire la Thessalie et la Macédoine inférieure, car telle était la Thrace des temps antiques, présentait les conditions les plus favorables pour le bien-être des tribus qui s'y étaient fixées.

Protégée par sa position géographique contre les invasions de peuplades plus barbares et plus guerrières, cette contrée, arrosée par de nombreux cours d'eau qui fertilisaient son sol, dut voir s'adoucir de bonne heure les mœurs de ses populations pastorales. Dans un pays aussi favorisé, où la vie est facile, le travail ne de-

vait pas revêtir cette rigueur qui le faisait imposer ailleurs comme leur triste lot aux esclaves, et il fournissait une existence plus aisée que le pillage et la lutte par lesquels d'autres peuples préféraient se l'assurer.

Le travail n'a plus, en effet, le caractère d'une douce et salutaire occupation dans ces contrées brûlantes où le moindre effort accable quand la passion ne vous domine pas. Là le souverain bien est le repos, et le travail n'apparaît plus que comme un châtiment que la Divinité ou le maître impose. Plus le climat est énervant, plus le repos auquel l'homme aspire est complet, et dans l'Inde le bouddhisme a pu concevoir la félicité suprême comme un véritable anéantissement (le *Nirvana*).

Ainsi on s'explique le caractère différent qu'avait le travail pour les peuples de la Thrace; il devient l'origine de la richesse et la source des vertus dont les dieux restent pourtant les dispensateurs.

Un autre caractère moral bien frappant chez Hésiode, c'est le sentiment de fraternité qui y est professé pour tous les hommes. — Il est vrai que l'humanité, pour Hésiode, était loin de comprendre l'ensemble de tous les hommes. — Il recommande d'aimer ses semblables, et veut qu'on ne maltraite pas les pauvres; ce sentiment d'amour pour le prochain, de l'homme pour l'homme, il le demande, non pas seulement pour le frère, pour l'homme de la tribu, mais pour tous nos semblables. Et ce progrès n'a pourtant pas exclu les vertus des âges tout à fait primitifs. L'hospitalité, par exemple, nous est représentée comme un des plus grands devoirs. La société, en effet, avait alors conservé une grande partie de son organisation patriarcale, et nous avons vu que l'hospitalité était une des nécessités, une des conditions d'un état social dans lequel la guerre était incessante et le fractionnement des tribus presque indéfini.

Le serment se retrouve aussi tel que nous l'offrent les temps homériques, c'est-à-dire comme une consécration religieuse. Il est vrai qu'à mesure que les populations se sont éclairées davantage, elles ont compris qu'en certaines circonstances l'engagement pouvait devenir inexécutable pour l'une des parties, et produire alors une obligation moins étroite; mais comme on ne savait pas encore prévoir et définir les causes de nullité pour ces engagements, on se croyait lié par le vœu, le serment, qui en étaient la forme religieuse, sans tenir compte de l'erreur, de la violence ou de la moralité de l'action à laquelle on serait engagé, comme nous le mon-

tre l'histoire si célèbre de Jephté. Les idées confuses que l'on avait encore de la vraie nature de l'obligation la faisaient consister, non dans l'accomplissement des actes qui devaient amener la réalisation des faits en vue desquels elle était contractée, mais dans l'apparent accomplissement des paroles par lesquelles le vœu ou le serment était formulé. On pourrait citer, tant pour l'époque homérique que pour les âges postérieurs, des exemples curieux. Je me borne à un seul.

Hérodote nous raconte à ce sujet qu'un roi de Crète, Étéarque, ayant perdu sa femme, en avait pris une seconde qui conçut une aversion profonde pour une fille qu'Étéarque avait eue du premier lit. Après d'inutiles efforts pour la perdre dans l'esprit de son père, la marâtre finit par l'accuser d'un crime, qui détermina le roi à faire périr la jeune Phronime. Pour cela il s'adresse à un hôte qui s'était lié à lui par l'hospitalité, et lui demande de prendre avec lui la jeune fille sur son vaisseau, et de la jeter en pleine mer. L'hôte, quoique effrayé d'une semblable mission, n'osa cependant violer la foi promise, et pour mettre d'accord l'humanité avec ses scrupules, il partit, emmena Phronime. Il s'agissait pour lui de remplir sa promesse, sans pourtant commettre un crime qui lui paraissait odieux : or, voici ce qu'il imagina. Il jeta la pauvre Phronime à la mer, mais il l'avait préalablement attachée à des cordes à l'aide desquelles il la retira, sitôt qu'elle eût été plongée dans les flots. De nos jours on ne se serait pas tenu obligé à ce semblant d'exécution d'une promesse, et l'on eût compris que, du moment qu'on n'exécutait pas le dessein de celui qui l'avait fait contracter, on y manquait réellement. L'odieux de l'acte ne suffirait pas alors pour dispenser de l'exécution du serment.

A part ces traces de la grossièreté morale primitive, il est incontestable que nous trouvons chez Hésiode un progrès fort marqué sur l'âge dont Homère nous a laissé un tableau fidèle.

Les sentiments de la justice, du devoir, de la pitié, s'introduisirent dans les cœurs, en même temps que le goût d'un travail régulier et le désir d'acquérir honnêtement se firent sentir dans les mœurs. Sans doute le Grec des temps hésiodiques demande encore aux dieux des biens matériels, mais il ne demande qu'à les obtenir par des moyens honnêtes et légitimes. Cependant, en dépit de ce progrès, le poète est pénétré de l'idée de la dégénérescence de l'humanité, et il se représente les temps antérieurs comme doués d'une vertu supérieure à celle de ceux où il vit. Le célèbre mythe

des âges que nous a rapporté Hésiode nous ramène tout naturellement à parler de cette question. Le poète nous dit que les générations ont été en se détériorant, et que lui-même appartient à l'âge où il n'y a plus ni bonne foi, ni justice, ni respect de la foi jurée.

Hésiode reconnaît cinq âges et non quatre. Dans le premier âge, les hommes, créés par les dieux, en sont presque les compagnons, c'est la période de la vertu et du bonheur; mais ils finissent par se corrompre, et à l'âge d'or succède l'âge d'argent. Après ce dernier, apparaît l'âge d'airain auquel on rapporte toutes les constructions gigantesques qu'on voyait alors; puis commence un nouvel âge, c'est celui des héros, qui, par leurs vertus, méritèrent l'immortalité et furent transportés dans les îles des Bienheureux.

Le cinquième âge est l'âge de fer, qu'Hésiode nous dépeint sous de si noires couleurs, dupe d'une illusion qui a été de tous les siècles, et qui, en présence de la malice et de l'imperfection humaines, suggère l'idée qu'une corruption graduelle s'est emparée de la société.

Hésiode a associé cette illusion à des traditions sur les âges successifs par lesquels le monde a passé ou doit passer, apportées de l'Asie, dont on saisit les traces en Chaldée, où elles se liaient vraisemblablement à un système de périodes astronomiques, et qui ont passé de là à différents peuples.

Dans l'Inde, on admettait aussi cinq âges; les Étrusques avaient leurs *secla*, dont les Latins ont fait *secula*. Des religions de l'Assyrie, de la Grèce, de l'Étrurie, cette théorie des âges du monde passa dans les écoles philosophiques de Pythagore et des stoïciens.

Est-il besoin de dire qu'aucun fait positif n'est venu la confirmer; que rien n'établit cette dégénérescence périodique, cette atténuation de la vertu et de la vie humaines? De même que l'histoire des premiers âges nous présente les mêmes crimes, les mêmes convoitises, les mêmes maux qu'aujourd'hui, et de plus grands encore, la vie humaine moyenne n'a pas varié de durée, ainsi que nous le montrent des inscriptions égyptiennes, romaines ou grecques. Ainsi ce qui est vrai pour l'homme physique, est également vrai pour l'homme moral; loin d'avoir à constater chez lui une dégénération successive, nous avons vu qu'il s'était amélioré à certains égards. Toutefois il ne faut pas exagérer cette amélioration; car si le rapprochement des tribus en nations, si une notion plus complète de la justice diminuèrent le nombre des violences et des meurtres, ils créèrent des besoins et des intérêts nouveaux qui dé-

veloppèrent d'autres instincts, et c'est ainsi que la ruse a succédé à la force brutale.

Cette doctrine des âges de l'humanité est donc un pur mythe, mais nous avons dû la signaler ici, parce que nous la rencontrons précisément à l'époque où la société sort de la barbarie pour entrer dans les voies de la civilisation. Ainsi, Hésiode, en reproduisant d'antiques fictions, a été dupe d'une illusion qui est la conséquence des changements que les années opèrent dans nos jugements et notre caractère.

Les générations sont comme les individus, elles voient en vieillissant les choses sous de plus sombres couleurs, et elles supposent dans ces choses des changements, une détérioriation, tandis que ce sont elles qui, en vieillissant, se trouvent placées à un point de vue moins favorable. L'illusion a encore une autre cause.

Plus le progrès moral s'est opéré; plus l'homme, en accomplissant ses devoirs, les a raisonnés, plus il s'en est rendu ainsi que de ses droits, un compte exact. Dans Homère, la morale est quelque peu instinctive, et dans une foule de cas on y voit l'homme prendre de très-bonne foi sa passion, son sordide intérêt pour de la justice et de la vertu; dans Hésiode, au contraire, le sentiment du juste est plus éclairé. Or, à mesure que le sens moral s'est développé, l'homme a mieux compris la distance qui sépare le droit du fait; il a senti combien il est faible, combien le chemin de la vertu est ardu; et en scrutant davantage les replis de sa conscience, il a trouvé des faiblesses, des vices, des misères, dont il n'avait pas originairement une notion bien complète. Plus sévère pour lui-même et trouvant ses ancêtres moins scrupuleux, il leur a prêté une vertu qu'il ne rencontrait plus en lui; il s'est cru dégénéré.

Nous venons de voir que plus l'homme veut approfondir la nature du bien, et cherche à marcher dans la voie du juste, plus il sent en lui des instincts qui tendent à le faire dévier de la droite route; de même, plus l'homme s'efforce de saisir les lois de la nature et de se rendre maître des grandes vérités de l'histoire, plus il s'aperçoit de son impuissance. La science est surtout utile pour nous montrer le peu que nous savons et ce qui nous reste à savoir encore, comme l'étude de notre cœur est précieuse pour nous montrer toutes les imperfections de notre âme. Il y a donc une analogie parfaite entre la marche de l'homme vers la perfection morale et sa marche vers les vérités de l'ordre scientifique. Plus nous acquérons, plus nous avons conscience de notre misère,

BIBLIOGRAPHIE.

Le Matérialisme contemporain. *Examen du système du docteur Büchner*, par Paul Janet, membre de l'Institut. (1 vol. in-18, librairie Germer-Baillière.)

Nous dirions volontiers que M. P. Janet est le philosophe le plus *positif* de notre temps, si ce mot ne rappelait un système qu'il repousse de toutes ses forces; cependant il exprime assez bien la nature de cet esprit observateur, procédant du connu à l'inconnu et demandant aux faits la confirmation des idées. Ainsi, M. Janet ne s'arrête aux données de la psychologie qu'après les avoir soumises à toutes les épreuves de la science physiologique. La métaphysique pure ne lui suffit pas.

Dans l'examen qu'il a entrepris des systèmes matérialistes, il ne se fie pas à leur surface; il les scrute jusqu'au fond, en donne la quintescence, comme ferait un disciple; et après la lecture de ce fidèle exposé chacun peut se prononcer pour ou contre avec connaissance de cause.

Le livre que nous avons sous les yeux présente une critique du matérialisme allemand, et particulièrement de celui de Büchner.

Le matérialisme, en Allemagne, est tout nouveau, mais nous ne croyons pas qu'il soit contraire au génie investigateur de cette nation; la preuve en est dans l'extension qu'il y prend chaque jour. Le mysticisme et l'idéalisme avaient bien pu y dominer tant que les sciences positives ne sortaient point des laboratoires et des amphithéâtres; mais dès qu'elles envahirent le champ philosophique, ce mouvement, parti de la France, ne tarda pas à gagner les autres pays, et M. Janet signale comme nouveau un fait qui, cependant, date de Gœthe, c'est que les Allemands sont loin de passer pour des rêveurs sentimentaux; ils veulent aussi, à leur tour, définir l'âme et Dieu, tout en conservant leurs qualités traditionnelles, la candeur, la bonhomie, l'absence de dissimulation et d'hypocrisie.

Après un rapide historique du développement du matérialisme en Allemagne depuis Hegel, l'auteur aborde l'examen du livre intitulé : *Matière et Force*, de Büchner, disciple de Moleschott.

Ce livre qui, en cinq ans, a eu sept éditions, constate bien le succès de la nouvelle école.

Büchner pose deux principes : 1° Point de force sans matière, point de matière sans force ; 2° la matière et la force existent de toute éternité, en vertu de cette démonstration chimique que la même quantité de matière subsiste toujours quelles que soient ses transformations.

Ainsi, la matière et la force se transforment et ne périssent pas : « Ce qui disparaît d'un côté, dit Faraday, reparaît nécessairement de l'autre. » En conséquence la matière et la force n'ont pas été créées, car elles ne peuvent être anéanties. De plus, la matière est infinie en petitesse et en grandeur : c'est la sphère de Pascal dont le centre est partout et la circonférence nulle part ; c'est le ciron qui contient des mondes à l'infini.

La matière étant éternelle et infinie, ses lois doivent être universelles et immuables ; car si les lois changeaient, c'est que la matière changerait de propriétés, ce qui impliquerait contradiction.

L'éternité de la matière, de la force et des lois qui lui sont inhérentes, exclut toute intervention surnaturelle, toute cause suprême. Selon Büchner, plus la science du monde fait de progrès, plus l'idée d'une force créatrice, surnaturelle, providentielle est refoulée dans les cieux. C'est le temps qui est le grand créateur ; la vie est une combinaison particulière de la matière qui a lieu aussitôt que les circonstances se produisent. A chaque changement de milieu correspond un changement équivalent et proportionné dans les formes de la vie. Ainsi, les formes organiques sont les résultantes du milieu et des conditions extérieures où elles sont placées. Büchner suppose que les germes de tous les êtres vivants existent de toute éternité, et qu'ils ont attendu pour se développer la production des circonstances favorables. Ces germes dispersés dans l'espace, sont descendus sur la terre après la formation de la couche solide et ont éclos lorsqu'ils ont trouvé les milieux qui leur étaient nécessaires ; de là le système des générations spontanées et celui de la transformation des espèces. L'animal, à mesure qu'il se développe, passe par toutes les formes inférieures de la série. Parmi toutes ces formes, celles-là seules ont survécu qui se sont trouvées appropriées aux conditions du milieu.

Appliquant ce système à l'âme, Büchner regarde celle-ci comme une simple fonction de l'organisation et spécialement de l'organe cérébral. La pensée est la résultante de toutes les forces du

cerveau, et, selon toute apparence, l'effet de l'électricité nerveuse. Huschke soutient qu'il y a le même rapport entre la pensée et les vibrations électriques des filaments du cerveau qu'entre la couleur et les vibrations de l'éther.

Après l'analyse de ce système, M. Janet en entreprend la critique. Il commence par reprocher à Büchner d'avoir oublié de nous dire ce qu'il entend par matière, et se demande si dans la notion que nous nous faisons des corps il n'y a pas une part qu'il faut attribuer à l'observateur lui-même, qui vient de lui et disparaît avec lui.

Dans la nature, abstraction faite du sujet sentant ou vivant, il n'y a ni chaud ni froid, ni lumière, ni obscurité, ni bruit, ni silence, il n'y a que des mouvements variés. Le physiologiste Müller dit que la même cause peut produire des sensations différentes dans les diverses espèces de nerfs, et que les causes les plus différentes produisent une même sensation dans chaque catégorie de nerfs; il en conclut que chacun des sens a ses énergies distinctes et déterminées qui en sont comme les qualités vitales. Mais M. Janet trouve qu'il est difficile de déterminer avec précision ce qui est extérieur et ce qui ne l'est pas.

Büchner admet la divisibilité à l'infini de la matière; or, suivant M. Janet, la matière s'évanouit et se disperse; c'est un être provisoire et relatif, subordonné à quelque condition absolue que nous ignorons; la divisibilité infinie devrait conduire à un principe différent de la matière qui donnant quelque consistance à cette fluidité absolue, lui permettrait d'exister, en sorte que le matérialisme, poussé à sa dernière conséquence, aboutirait finalement à l'idéalisme.

Si la matière est une chose étendue, douée de force, elle se distingue de l'espace qui la contient; or, comment distinguer cette particule étendue de la particule d'espace qu'elle remplit? A cela, le panthéisme répondrait en disant que l'étendue est une abstraction : la substance étant universelle, infinie, constitue l'espace lui-même; l'étendue sans la substance serait le vide, le néant, rien.

L'auteur enseigne que la matière n'a de mouvement, de vie, que par l'impulsion d'une force supérieure. Ici encore le panthéisme dirait que la matière, la force et le mouvement étant un, on ne peut les concevoir séparément, sinon par abstraction, comme l'étendue, comme la durée. Le mouvement ne serait donc pas distinct de la matière et l'inertie absolue n'existerait pas. Diderot

prétendait que la molécule, douée d'une qualité propre à sa nature, est par elle-même une force active, et s'exerce sur une autre molécule qui s'exerce sur elle.

Pour démontrer que l'inertie n'est pas une abstraction, mais un fait réel et universel, et que l'attraction entendue comme une force essentielle, inhérente à la matière, est une pure hypothèse, l'auteur s'autorise de ces paroles de Laplace : « L'inertie de la matière est principalement remarquable dans les mouvements célestes qui, depuis un grand nombre de siècles, n'ont pas éprouvé d'altérations sensibles (1). »

Or, qu'est-ce que des millions de siècles dans l'éternité ? Ils n'équivalent pas à des secondes pour nous, et parce qu'un changement échappe à notre observation de courte durée, s'ensuit-il qu'il n'ait pas lieu ? Peut-on affirmer sans témérité qu'il y ait des molécules de la matière privées de force, de mouvement, de vie ? Cette question est loin d'être résolue ; la science surprend chaque jour l'activité là où jusqu'à présent on n'avait vu que l'inertie.

Voici comment M. Janet explique l'attraction : Deux molécules de matière qui, considérées séparément et chacune en soi, sont indifférentes au mouvement et au repos, deviennent l'une à l'autre, aussitôt qu'elles sont en présence, causes réciproques de leur mouvement. Il en résulte que la matière n'est pas une chose absolue, mais un relatif qui n'a pas en soi-même de raison d'exister ; chaque molécule, prise à part, n'a pas en soi-même la raison de sa détermination, de ses mouvements. La molécule est la dernière représentation possible et imaginable de la matière, au-delà ce n'est plus la matière : c'est un autre principe qui n'est concevable que par l'esprit, qu'on appellera l'idée, la substance, la force, comme on voudra, mais non plus la matière. Alors nous demanderons où finit la molécule, et où commence la force, le mouvement, l'esprit ? Ceux qui admettent l'unité de substance ne pourraient-ils pas répondre que la force, le mouvement, l'esprit, sont la matière elle-même à l'état d'extrême fluidité ?

M. Taine (2) explique le mouvement d'une autre façon, en disant qu'il est l'effet d'un concours de forces ; ces effets respectifs des diverses forces se trouvent en lui mêlés à un tel point qu'on ne

(1) *Système du Monde*, t. III, ch. 2.

(2) *Le Positivisme anglais*, p. 88.

peut les séparer sans les détruire, en sorte qu'il semble impossible de savoir quelle part chaque force a dans la production de ce mouvement.

Passant à la distinction de la matière et de la vie, M. Janet combat le matérialisme qui regarde la vie comme une propriété de la matière, ou, du moins, comme le résultat de certaines propriétés de la matière dans certaines conditions données. Il insiste sur les principaux faits qui maintiennent la séparation, et le premier et le plus important est l'unité harmonieuse de l'être vivant et organisé.

Kant disait que la cause des modes d'existence dans chaque partie d'un corps vivant est contenue dans le tout, tandis que dans les masses mortes, chaque partie la porte en elle-même. Dans l'être organisé, tout est cause et effet, but et moyen (1).

Un autre caractère de l'être vivant, c'est le mode d'accroissement, les molécules nouvelles n'y arrivent que parce que d'autres s'en vont; il y a un échange perpétuel entre les molécules du dehors et celles du dedans; c'est ce qu'on appelle le tourbillon vital. La vie se maintient en équilibre avec les causes extérieures de destruction. Puis, si l'individu meurt, les espèces ne meurent pas, ou si elles meurent d'autres leur succèdent.

Pour quelques physiologistes, la matière peut bien avoir des propriétés vitales distinctes des propriétés chimiques, de même que celles-ci sont distinctes des propriétés physiques. Si toute matière était douée de propriétés vitales, on pourrait, dit M. Janet, supposer que ce sont des propriétés inhérentes à la matière aussi bien que les propriétés physiques ou chimiques; or, comme, suivant lui, il n'y a que certains corps doués de vie, il est évident alors que la vie ne serait pas une propriété essentielle de la matière, mais le résultat d'une certaine condition particulière dans laquelle se trouverait la matière, d'un certain groupement de molécules, d'une certaine rencontre d'affinités, etc.

Le débat est entre ceux qui veulent expliquer les phénomènes vitaux par les lois de la physique et de la chimie, et ceux qui trouvent une différence prononcée entre la vie et la matière brute.

M. Janet reconnaît qu'un grand nombre de phénomènes vitaux peuvent s'expliquer par les lois de la physique et de la chimie. La transformation de la chaleur en mouvement ne serait-elle pas le

(1) Voir Müller, *Prolégomènes*, p. 17.

fait capital de la vie ? Mais alors il faut distinguer les phénomènes qui se passent dans l'être vivant et cet être lui-même ; car il reste à savoir comment tous les phénomènes se combinent ensemble de manière à former un être vivant. Il y a donc une unité centrale qui coordonne tous ces phénomènes dans un acte unique.

Abordant la grave question des rapports du cerveau et de la pensée, l'auteur soutient que le cerveau est la condition de la pensée, mais non la cause. Les relations de l'un à l'autre se concevraient aussi bien dans l'hypothèse spiritualiste que dans l'hypothèse contraire. Ainsi, la différence de l'homme et de l'animal aurait sa cause dans la différence de la force interne, de la force pensante qui dans l'animal ne saurait combiner qu'un petit nombre d'images et ne saurait transformer les signes naturels en signes artificiels. Les conditions physiques de la pensée seraient identiques, les conditions immatérielles de la force pensante seraient seules modifiées. M. Janet penche vers un dynamisme intellectuel et moral résidant dans une substance élémentaire et indivisible, susceptible également de certaines variations d'intensité dont la cause serait tantôt en elle et tantôt hors d'elle.

Nous ne reviendrons pas sur le débat entre l'auteur et M. Darwin, concernant l'origine des espèces; nous l'avons résumé dans notre première livraison. D'après le matérialisme, pour obtenir l'accumulation et le perfectionnement d'un caractère quelconque dans l'élection naturelle, le choix n'est pas nécessaire ; c'est un phénomène inconscient analogue à celui des affinités chimiques : des molécules sympathiques entre elles s'attirent instinctivement, se combinent et forment de nouveaux corps. De là, cette conclusion de Darwin : que l'élection inconsciente est celle par laquelle on obtient l'amélioration ou la modification d'une espèce.

M. Janet veut, au contraire, que l'élection naturelle soit guidée par une volonté prévoyante, dirigée vers un but précis par des lois intentionnelles. Aucun principe, suivant lui, ni l'action des milieux, ni l'habitude, ni l'élection naturelle, ne peut expliquer les appropriations organiques sans l'intervention du principe de finalité. L'élection naturelle non guidée, soumise aux lois d'un pur mécanisme et exclusivement déterminée par des accidents, lui paraît le hasard d'Épicure; tandis que l'élection, comme il l'entend, serait le moyen par lequel la nature passerait d'un degré de l'être à un autre pour perfectionner la vie dans l'univers, et s'élever par un degré continu de la monade à l'humanité.

Enfin, M. Janet signale les deux conceptions différentes du monde et de la nature, qui sont aujourd'hui en présence. Dans l'une, le monde est une série descendante de causes et d'effets : quelque chose existe d'abord de toute éternité, avec certaines propriétés primitives d'où résultent certains phénomènes qui en engendrent d'autres à l'infini. Dans l'autre conception, le monde se développe conformément à une idée, et, de degré en degré, s'élève à l'accomplissement d'un idéal éternellement inaccessible dans sa perfection absolue. Alors la nature a un plan, une raison, une pensée, un but déterminé. C'est une série ascendante de moyens et de fins.

Rallié à cette dernière conception, M. Janet conclut qu'une loi inconnue dirige le cours des choses vers un terme qui fuit sans cesse, mais dont le type absolu est précisément la cause elle-même d'où ce flot est un jour sorti par une incompréhensible opération.

On peut ne pas admettre cette conclusion qui nous laisse encore dans l'incertitude, mais on ne saurait contester qu'elle est la déduction logique de raisonnements fortifiés par de savantes études.

La Philosophie de M. Cousin, par J. E. Alaux. 1 vol. in-18. (Librairie Germer Baillière.)

M. Cousin saura gré à son habile commentateur de l'étude consciencieuse qu'il vient de lui consacrer. M. Alaux a recueilli en zélé disciple les pensées philosophiques éparses dans les divers écrits de l'illustre professeur et en a formé une doctrine complète. Car beaucoup de personnes doutaient qu'il y eût une doctrine à laquelle on pût donner son nom. Grâce à M. Alaux, il y a une philosophie de M. Cousin, comme il y a une philosophie de Jouffroy, de Hegel, de Comte, etc. Il est vrai qu'en l'analysant, il y a mis un peu du sien, sous prétexte d'en éclaircir les points obscurs ; mais personne ne s'en plaindra.

Ce livre contient : une exposition du système de M. Cousin ; un jugement sur le caractère et l'ensemble de son œuvre philosophique ; des jugements plus particuliers sur les idées fondamentales de sa doctrine, constitutive du spiritualisme ; puis une conclusion sur l'état présent et les besoins de la philosophie.

La philosophie de M. Cousin se divise en quatre points : la méthode, l'application de la méthode à la psychologie, le passage de la psychologie à l'ontologie et à la haute métaphysique, et les vues générales sur l'histoire de la philosophie.

La méthode doit être à la fois expérimentale et rationnelle; la psychologie doit être la base de la science philosophique. La méthode expérimentale appliquée à la conscience donne la raison, et avec la raison les principes de cause et de substance : « Tout fait de conscience, dit M. Cousin, est psychologique et ontologique à la fois, et contient déjà de grandes idées : l'homme, la nature et Dieu. » Enfin le résultat doit toujours être un éclectisme, c'est-à-dire une réconciliation de tous les systèmes unis dans leurs affirmations, dont il appartient à la raison de retrouver l'accord.

M. Alaux croit qu'on n'a pas compris M. Cousin; on l'a traité tantôt de rationaliste, tantôt de panthéiste, tantôt d'humanitaire, tantôt de poète, tantôt d'artiste. La faute ne peut en être imputée à ses lecteurs, mais à lui-même, à son style, qui jette plus d'éclat que de lumière, à sa pensée, qui a besoin d'être interprétée pour être comprise. Aussi, ne faut-il pas s'étonner que son commentateur lui applique la maxime : *La lettre tue et l'esprit vivifie.* Il veut qu'on voie sous les mots l'inexprimable, c'est-à-dire le mystère, car, selon lui, il y a un mystère dans toute pensée, et nul ne comprend une doctrine s'il n'en comprend en même temps et l'idée par les mots qui la rendent, et les mots par l'idée qui les inspire. C'est donc une sorte d'énigme dont il s'agit de trouver le sens; reste à savoir si M. Alaux a bien trouvé le sens de M. Cousin. Il le représente, du reste, comme un poète en philosophie, auquel il manque l'élément scientifique, et dont la doctrine trop générale, trop vague, prête le flanc à des attaques très-justes. Voici comment l'a jugé M. Renan : « M. Cousin appartient encore plus à la littérature qu'à la science. C'est avant tout un écrivain, un orateur, un critique, qui s'est occupé de philosophie. »

Les obscurités de M. Cousin tiennent un peu aux influences de la philosophie allemande; il se l'est assimilée comme il a fait de toutes les grandes philosophies qui ont brillé depuis Pythagore jusqu'à Hegel, et il a construit une doctrine qui les résume sous le nom d'éclectisme, et dont il a cherché à faire comme la philosophie du genre humain, parce qu'elle offre la quintescence des plus hautes conceptions de l'esprit.

M. Alaux considère l'éclectisme comme une méthode nulle,

mais en même temps comme une aide puissante qui résume toutes les doctrines du passé, en prenant à chacune sa part de vérité pour la faire entrer dans son propre cadre. C'est une philosophie complète embrassant toutes les vérités que l'humanité a pensées; elle a donc son utilité.

Examinant le spiritualisme de M. Cousin, il démontre qu'il se réduit à une théorie de la raison, de laquelle résulteraient la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu. Cette théorie part de l'observation du moi par lui-même : elle constate les faits ou phénomènes dont l'homme a conscience, les faits dits spirituels; et ceux dont il n'a pas conscience, les phénomènes corporels ou vitaux. Il en résulte deux sortes d'expériences : l'expérience interne, ou la connaissance des phénomènes intérieurs, et l'expérience externe, ou la connaissance des phénomènes extérieurs.

La raison est impersonnelle et réside immuablement, infiniment, parfaitement, en un être immuable, infini, parfait comme elle, en Dieu. Sans elle nous n'aurions que des sensations et point d'idées; nous nous sentirions diversement modifiés et affectés sans connaître s'il existe autre chose que nous avec nos affections et nos modifications diverses.

L'origine supérieure de la raison ainsi établie, l'innéité des idées qui la composent en découlait naturellement. Suivant M. Cousin et son commentateur, l'idée d'une réalité extérieure à nous implique l'idée d'une cause de nos sensations indépendantes de notre propre vouloir. Nous ne connaissons que par la raison spontanée d'abord, et cela naturellement, infailliblement, mais sans conscience (ce qui ressemble fort à l'instinct), puis par la raison réfléchie, retour sur nous-mêmes, effort de notre activité propre, imparfaite, faillible, cherchant le vrai, le beau et le bien, qui résident en Dieu; quiconque retrouve dans un phénomène terrestre, dans un acte, dans une œuvre, dans un rapport, l'un de ces trois caractères, y contemple, *comme dans un miroir terne, une pâle image de Dieu.*

Ainsi, les idées innées, telles que les notions de Dieu et celles de l'âme, sont plus obscures, plus indéterminées que les sensations; et cependant on en fait des articles de foi inséparables de la morale.

Dans le système matérialiste, l'idée, étant un effet et non un principe, jaillit de la rencontre ou du rappel de plusieurs sensations, comme le feu jaillit du choc de deux pierres qui ne le produiraient pas isolément. La raison, à son tour, se forme du con-

cours de plusieurs idées; aussi son développement est-il en proportion du nombre des idées acquises.

Dans le système spiritualiste, au contraire, il y a une première idée qui implique les autres qu'elle contient en germe : c'est la faculté d'*idéer*, dit M. Alaux, de penser, d'entendre, distincte de la faculté de sentir. C'est la raison elle-même, intuition de l'intelligible, ou du nécessaire, ou de l'absolu, ou de l'être, ou de Dieu. Voilà la théorie de la raison suivant M. Cousin et son commentateur.

M. Alaux trace une ligne de démarcation bien tranchée entre l'observation relative aux phénomènes du corps, et celle relative au phénomènes de l'âme. Il assigne à chaque étude sa méthode à part, ne voulant pas qu'on transporte les procédés d'une science à une autre, qu'on observe les faits spirituels dans les faits matériels. Mais ailleurs il dit, avec plus de justesse, que la philosophie consiste à comprendre d'abord le connu avant de connaître l'inconnu, à reconstruire par la loi de l'être dont elle analyse la notion, l'ordre des choses dans leur rapport avec l'homme : « Toute œuvre, dit-il, qui tend à conclure l'invisible du visible, est une œuvre philosophique. »

En tant que science du divin, la philosophie équivaut pour lui à une véritable religion, et il croit qu'il appartient à la foi du genre humain d'être désormais pour la philosophie ainsi comprise, ce que fut au moyen-âge, la foi de l'Église : « Et, ajoute-t-il, quand le catholicisme, quand le christianisme lui-même (car, en bon protestant, il distingue toujours le christianisme du catholicisme), serait une superstition, la religion universelle n'en serait pas moins donnée par les instincts fondamentaux de l'âme humaine. »

Il remarque qu'autrefois les philosophes ne cherchaient qu'à se rendre raison, comme individus, de la foi que la société leur avait léguée; ils étaient catholiques avant d'être philosophes. Aussi, quand ils touchaient aux questions philosophiques, c'était avec la résolution bien arrêtée d'en faire accorder la solution avec leur croyance traditionnelle. Ils procédaient de la religion à la philosophie, tandis que, de nos jours, les libres penseurs procèdent de la science à la philosophie, et de la philosophie à la religion. M. Alaux s'afflige de cette tendance, car il n'est pas un libre penseur, il met la foi avant la science, et déclare qu'elle est trop nécessaire à l'homme pour qu'une religion, même fausse, soit détruite, par cela seul que les esprits éclairés l'auraient reconnue fausse ; de

là sa répulsion pour le rationalisme qui n'admet rien sans démonstration préalable; il lui préfère le positivisme et le panthéisme; le positivisme, parce qu'il est social, politique et religieux, parce qu'il a des dogmes et un culte; le panthéisme, parce qu'en ôtant le Dieu personnel, il laisse subsister le divin : c'est un athéisme religieux. Mais, à ses yeux, le rationalisme a beau être spiritualiste, comme il s'abstient en religion, comme il réduit la foi universelle du genre humain à quatre dogmes : l'existence et la providence générale de Dieu, d'une part, de l'autre, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, il ne peut donner satisfaction aux âmes religieuses. Pour M. Alaux, il faut plus; il faut une primitive déchéance, une providence particulière de Dieu, puis des esprits extra-humains, un monde spirituel qui forme, concurremment avec le monde matériel, l'univers complexe, matière et esprit unis.

Il n'a pu trouver tout cela dans M. Cousin, car ce philosophe définit Dieu à la manière allemande voisine du panthéisme : l'absolu pénètre le relatif, le fini et le dilate de toutes parts. Au fond des lois, des forces, des causes, des substances, des êtres, est Dieu; la nature est la manifestation de Dieu par les phénomènes du monde. » Mais il est plutôt déiste quand il affirme l'être d'un Dieu personnel, vivant, conscient, esprit infini. Il réduit les mystères chrétiens à n'être que des idées ou des symboles d'idées. Or, pour M. Alaux, réduire les mystères à n'être que des idées ou des symboles d'idées, c'est leur ôter leur objet et les déclarer faux dans le sens où la foi les tient pour véritables. Il pense que M. Cousin plane de trop haut en même temps sur les faits scientifiques et sur les faits religieux. Toutefois, il le défend du titre de rationaliste qu'on lui a donné, ce titre exprimant la prétention que la raison se suffit à elle-même, et que la science doit se construire en dehors de la foi. Telle n'est pas la prétention de la philosophie de M. Cousin. Cette philosophie est celle du XIXe siècle, sous une forme oratoire; M. Alaux pense qu'il faut la reprendre sous une forme scientifique pour en faire un système qui gardera sa place, et que les siècles futurs compléteront. C'est parce qu'elle n'a pas été encore suffisamment scientifique que la philosophie a été traitée de chimère, de rêverie; il faut qu'elle devienne plus démonstrative, et prenne les faits pour points de départ.

MOÏSE ET LE TALMUD, par Alexandre Weill. 1 vol in-8. Librairie Amyot.

C'était une tâche fort délicate à entreprendre que l'apothéose de Moïse et l'exaltation de sa réforme religieuse et sociale au-dessus de toutes les autres réformes, anciennes et modernes. M. Alexandre Weill l'a résolûment entreprise, et il présente *aujourd'hui le résultat* de quarante années d'études et de patientes recherches sur cet important sujet.

Déjà M. Salvador, dans son savant ouvrage sur les institutions de Moïse, avait essayé de les disculper des accusations qui leur arrivaient des côtés les plus opposés; M. Weill ne s'est pas contenté d'un simple plaidoyer en leur faveur, il s'est élevé jusqu'à un panégyrique sans réserve, en les présentant comme le *nec plus ultrà* des conceptions philosophiques, religieuses et sociales. Disons-le, tout d'abord, en retranchant le Pentateuque des livres attribués à Moïse, il s'est débarrassé en bloc de beaucoup de détails contradictoires qui troublaient l'ensemble. Il a reconnu, après un examen approfondi, que les rabbins, les pharisiens, ayant voulu coller, pour ainsi dire, leurs principes sur ceux de Moïse, avaient rédigé un pentateuque sur de vieux documents qu'ils ont falsifiés, tandis que le Deutéronome s'est maintenu malgré eux et a conservé presque intacte la pensée de Moïse.

Élevé, dès l'enfance, dans les études rabbiniques, familiarisé avec les difficultés de l'hébreu et bien pénétré du sens biblique, M. Weill a entrepris un examen comparatif des livres de Moïse et du Talmud. Cet ouvrage est précédé d'une introduction où l'auteur raconte les tribulations de sa jeunesse, les luttes de son esprit indépendant, d'abord avec l'esprit étroit du rabbinisme, ensuite avec les routines universitaires. Après avoir constaté la disproportion immense entre la stérilité de ses efforts et l'ardeur de son travail, il conçut le dessein de courir à la recherche de la vérité et du but de la vie, en d'autres termes, à la recherche de Dieu, qu'il considère comme l'axe central vers lequel convergent toutes les pensées de l'homme. C'est alors qu'il reprit à nouveau ses études sur Moïse et les prophètes, sans parti pris, comme on lit Hérodote ou Spinoza, et qu'il fut confondu de la logique, de la netteté, du génie philosophique et pratique de Moïse. Désormais, il le considéra comme le génie le plus synthésiste de l'histoire humaine, grand à la fois comme penseur, comme législateur, comme chef

d'État et comme homme. Il relut ensuite les vingt-quatre volumes du Talmud; c'était passer du jour à la nuit. Puis, il relut l'Évangile et ses commentateurs, encore le Talmud sous une autre forme, et, enfin, les philosophes grecs et latins ; puis Descartes et Spinoza. Il fit une halte à ce dernier, comme au plus grand et plus digne interprète de la pensée mosaïque, et se proposa de lui consacrer un livre.

Pour bien juger Moïse et ses lois, il faut se placer au point de vue humain et philosophique; c'est ce qu'a fait M. Weill. Car, tout en exagérant la valeur de son héros, il a reconnu la simplicité, nous dirions le réalisme de sa doctrine, et Moïse, lui-même, semble l'avoir exprimé dans ces paroles : « Ma doctrine n'a rien de miraculeux, elle ne descend pas du ciel ni ne vient d'au delà de la mer, elle est tout près de toi, dans ton cœur et dans ta bouche (1). »

En parlant au nom de Jéhovah, ce n'était point comme envoyé d'un Dieu, qu'il adressait des menaces ou des promesses aux Israélites, c'était comme inspiré par la raison dont Jéhovah lui révélait, disait-il, les lois. Pour prix de l'observation de ces lois, il promettait au peuple d'Israël toutes sortes de biens actuels, et pour leur violation, toutes sortes de calamités, mais ni châtiment, ni récompense dans une autre vie. Il lui disait : « Le verbe est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur. » — « Vois, j'ai posé devant toi aujourd'hui la vie et le bien, la mort et le mal. » — « J'ai exposé devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction, choisis la vie... (2) »

C'est parce qu'il ne donna point satisfaction à l'esprit superstitieux de son peuple, qu'il vit celui-ci retourner sans cesse vers l'idolâtrie, et qu'après sa mort son institution religieuse ne tarda pas à décheoir.

Tout le système de Moïse est résumé dans le mot *Jéhovah*, expression divine de la loi qui fut et qui sera toujours la même, ne déviant jamais ni à droite ni à gauche.

L'idéal de l'homme c'est d'imiter Dieu, qui est *la justice même* (3).

Jéhovah est très-patient, très-indulgent, très-bon; il avertit, mais il ne laisse rien impuni, et *ne pardonne pas une iniquité.*

(1) *Deutéronome*, ch. XXX. v. 11-12.

(2) *Deutéronome*, ch. XXX, v. 14-19.

(3) *Deutéronome*, I, 17. *Lévitique*, XIX, 2.

Le bien, il s'en souvient jusqu'à la millième génération, et le mal, jusqu'à la quatrième, « quand les générations persévèrent dans le mal. »

Cette dernière observation est contradictoire avec l'arrêt inflexible qui la précède. Lorsque les enfants et les femmes étaient englobés par ordre de Moïse dans un châtiment immédiat, à cause des prévarications de leurs pères et de leurs époux, avaient-ils le temps soit de réparer, soit de continuer leurs fautes? Et, quant aux générations futures, si elles persévèrent dans le mal, ne doivent-elles pas encourir le châtiment, non en vertu d'une solidarité héréditaire, mais en vertu de leur responsabilité personnelle? Où s'arrêterait d'ailleurs cette solidarité? Si la quatrième génération est punie, non-seulement comme héritière du châtiment, mais aussi comme coupable, n'entraîne-t-elle pas encore les quatre générations suivantes dans le châtiment; et, si elle n'est ni coupable ni punie, que signifie la désignation fatale de quatre générations?

Nous regrettons que M. Weill, esprit très-libéral, se laisse entraîner par son enthousiasme pour Moïse, et par son désir de purifier ses institutions de tout défaut, jusqu'à considérer le châtiment héréditaire comme une loi de la nature; et il s'autorise des nombreux exemples fournis par l'histoire. Ah! si l'histoire est, comme il le dit, le tribunal de Dieu, nous déclarons lui préférer de beaucoup un simple tribunal de police correctionnelle : quand celui-ci a prononcé une peine il *ne se souvient pas.*

Moïse lui-même dit quelque part : « Les pères ne doivent pas mourir pour les enfants, ni les enfants pour les pères, chacun mourra pour son propre crime (1). » N'est-ce pas là une heureuse contradiction avec le châtiment héréditaire? Mais M. Weill prétend qu'il s'agit ici de la justice humaine, dont l'application doit être individuelle, tandis que la justice divine, ajoute-t-il, est plus sûre, plus parfaite, *elle se souvient.* Il faut nous estimer heureux que cette justice-là n'ait point dicté notre code pénal.

L'auteur avoue qu'il serait injuste de faire expier aux enfants les crimes des pères, si les enfants, reconnaissant le mal, réagissaient contre lui pour en arrêter le cours; mais, dit-il, cela se fait rarement. Les enfants acceptent presque toujours les fruits de ce mal, *ignorant que ces fruits sont empoisonnés.* » Pourquoi donc les punir s'ils pèchent par ignorance?

(1) *Deutéronome*, XXIV, 16.

Appliquant cette loi de solidarité aux peuples, il croit aussi qu'un peuple revient rarement sur ses crimes nationaux, qu'il lui faut des siècles d'expiation pour lui faire reconnaître ses erreurs, pour lui faire changer de voie, de système. C'est ce qui est arrivé à la nation juive : pour avoir été infidèle à la loi de Moïse, elle a subi et subit encore toutes sortes de calamités et d'opprobres.

Comment, après cela, parler d'égalité et de fraternité entre les hommes ? Tous les hommes, sous la loi de Moïse, seraient frères, parce qu'ils seraient tous également les esclaves de Jéhovah ; car Jéhovah dit : « A moi la terre ; vous n'êtes que mes serviteurs (1). » Les Hébreux en quittant l'Égypte n'auraient-ils fait que changer de servitude ?

Cependant, il faut reconnaître que Moïse porta certaines lois égalitaires et protectrices dont les autres législations anciennes présentent peu d'exemples ; il est certain que l'esclave et la femme chez les Israélites, eurent une condition beaucoup plus heureuse que chez les autres peuples de l'antiquité.

En commandant au fort de protéger le faible, Moïse ajoutait : « Tu étais, comme lui, esclave en Égypte.... Il suffit que le salarié, l'étranger, l'esclave, crie contre toi pour que je l'écoute ; toi alors et *tes enfants* vous deviendrez comme l'opprimé et je te ferai comme tu as fait à ton frère (2). »

Voici des règles de charité qui ont pu être reproduites mais non surpassées : « Tu donneras au pauvre, tu ne rétréciras pas ton cœur et tu ne fermeras pas ta main en présence du pauvre, ton frère.... Garde-toi de regarder le pauvre, ton frère, d'un mauvais œil pour ne rien lui donner. Il en appellera contre toi à Jéhovah... C'est pour lui avoir donné que Jéhovah t'a béni dans tes œuvres et dans l'industrie de ta main (3). » — « Tu aimeras ton prochain comme toi-même (4). » — « Vous lui ferez comme il a compté faire à son frère. — Ne vexe pas l'étranger, aime-le comme toi-même (5). »

Cette dernière recommandation est malheureusement contredite par les ordres sanguinaires que Moïse lança quelquefois contre des

(1) Lévitique, XXV, 23.
(2) Deutér., XXIV, 14.
(3) Deutér., XXIV, 14. XV, 7.
(4) Lévitique, XIX, 18.
(5) Deutér., XIV, 19. XXII, 1.

peuples étrangers à cause de leur idolâtrie. Ainsi les sept peuples occupant le cœur de la Palestine, adonnés à toutes sortes de pratiques superstitieuses, furent voués par lui à l'extermination jusqu'au dernier homme, jusqu'à la dernière femme, sauf la vierge et l'enfant.

M. Weill convient lui-même que la morale de Moïse est souvent excessive quoique toujours logique. Il faut se rappeler qu'il avait à conduire un peuple à la *nuque dure,* difficile à gouverner : alors comme un général d'armée, il employa surtout la discipline, c'est-à-dire des moyens répressifs.

Au lieu de lui parler de liberté, de droits civils et politiques, il lui imposa des devoirs individuels et sociaux sous le niveau desquels s'effaçait la distinction des rangs et de la fortune.

Il y eut cependant une tribu privilégiée, celle des Lévites, à laquelle fut attribué exclusivement le sacerdoce ; ce privilége d'une tribu sur les autres devint une cause perpétuelle de révoltes, de divisions intestines, de guerres civiles qui finirent par livrer Israël au joug étranger.

A cette exception près, l'État de Moïse reposa sur le principe électif et sur l'assentiment du peuple. Les femmes elles-mêmes purent être élues juges, témoin Déborah. En général ses lois sur les femmes furent plus protectrices, plus égalitaires que celles des nations contemporaines. Mais elles déchurent bientôt sous les rois.

Au point de vue philosophique il est difficile d'attribuer à Moïse une doctrine bien arrêtée. Il n'a pas dit un mot de l'immortalité de l'âme ; la niait-il ? M. Weill croit voir des traces de cette croyance dans ces expressions : la *rentrée aux ancêtres,—rejoindre son peuple,* et dans la punition du criminel jusqu'à sa quatrième génération, » ce qui ne lui ferait rien, dit-il, si le mort mourait tout à fait. »

Ces preuves, on en conviendra, sont bien peu décisives. Si Moïse avait admis le dogme de l'immortalité de l'âme, il l'aurait hautement, explicitement proclamée, comme il avait proclamé celui d'un Dieu unique.

M. Weill signale, en effet, la précision des lois de Moïse ; telle de ses lois articulée en une ligne, forme dans certains codes une vingtaine de pages : « Si l'art suprême du penseur et du poëte, dit-il, consiste à dire le plus de vérités en moins de mots possibles, Moïse fut le plus grand artiste et le plus grand homme de l'histoire. »

Nous croyons avec lui que Moïse a nié toute révélation céleste ou miraculeuse; sa doctrine religieuse sociale et politique repose uniquement sur la raison, émanation du créateur. Il pense que le peuple juif a été élu pour servir de peuple justicier entre les peuples idolâtres; de modèle à l'humanité, à la condition de suivre les lois de Dieu basées sur la liberté et le devoir, sous peine de perdre tous ses droits de peuple élu. C'est ce qui est arrivé.

Il explique que le Dieu de Moïse n'est pas le Dieu d'Abraham. Entre Élohim et Jéhovah il voit tout un système philosophique. Elohim c'est la force suprême, Jéhovah, c'est l'être qui n'a jamais changé et ne changera jamais, c'est l'éternelle loi devant laquelle toutes les créatures sont égales et solidaires entre elles. Jéhovah, c'est la loi qui ne varie pas, qui n'a égard ni au riche ni au pauvre, ni au fort, ni au faible; c'est la justice incorruptible, immuable, qui ne laisse rien impuni et rien sans récompense. Quant à l'homme, il est libre, grâce à sa raison et à son instinct du juste et de l'injuste; il tient son bonheur et son malheur dans sa main.

Moïse a surtout posé des lois de solidarité. Il déclare : Ce qu'on désire qu'il nous soit fait, il faut le faire, non-seulement à son semblable, mais à la bête, à la plante, à la terre, car il y a solidarité de tous les êtres.

M. Weill constate que cette solidarité des êtres n'a été aperçue par aucun philosophe, ni ancien, ni moderne, depuis Moïse jusqu'à Spinoza, qui l'a prise pour la pierre angulaire de sa doctrine. Seule la Kabbale en aurait eu le pressentiment; et aujourd'hui, elle doit faire corps avec la philosophie.

Moïse nie la grâce et la prédestination, parce que les malheurs de l'homme viennent tous de ses propres manquements au devoir, ou des prévarications de ses aïeux, continuées par les fils et les petits-fils; ce qui ressemble fort à la prédestination.

Quant au système social de Moïse, c'est la démocratie basée sur le devoir. L'homme, la créature, doit imiter le créateur par la justice et la sainteté; il lui sera fait absolument comme il a fait. Moïse proclame l'égalité devant la loi, pour l'étranger aussi bien que pour le citoyen, et accorde à la femme et à l'enfant tous les droits humains.

Enfin, la conclusion apologétique de cet examen est celle-ci :

« Seule, la loi de Moïse est basée sur le devoir. Sans le devoir préalable, seule origine du droit, pas de justice, pas de liberté,

pas d'égalité possible. Du devoir accompli seul jaillit tout droit. C'est l'idée mère de Moïse; c'est pourquoi la loi de Moïse est et restera la charte de l'humanité, le principe fondamental de toute justice, de toute liberté, de toute égalité, de toute solidarité. »

On est en droit de s'étonner qu'une loi aussi complète ait échoué dans l'application et que les Israélites en aient tiré si peu de fruits qu'ils se présentent dans l'histoire comme un des peuples les moins civilisés d'entre les anciens peuples de l'Asie. M. Weill attribue ce résultat négatif à la prompte désuétude où tomba cette loi, et surtout à la funeste influence des vieilles superstitions, des prescriptions ridicules, des idées incohérentes, des maximes funestes qu'on trouve réunies sous le nom de *Talmud*.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans sa juste et sévère critique de ce livre jugé et condamné depuis longtemps. Il démontre sans peine que le Talmud a défiguré la moitié des lois de Moïse et a mis à la place de l'autre moitié ses propres erreurs.

Le Talmud avec la Mischnah commença dès l'époque où les grands prêtres s'emparèrent du pouvoir absolu. Les rabbins pharisiens cherchèrent à expliquer et à commenter la loi de Moïse dans un esprit de parti. Ils violentèrent et torturèrent les textes pour les faire parler suivant leur esprit.

C'est une sorte d'encyclopédie traitant de toutes choses, de philosophie, de jurisprudence, de médecine, de morale, de vie présente et future, de Dieu, de l'homme, de la naissance, de la mort, etc., mais avec un mélange d'idées bizarres, paradoxales.

Par exemple, le Talmud déclare que le coupable repentant est placé bien au-dessus du juste qui n'a point failli. « Là où sont placés les hommes de repentir, dit-il, les parfaits justes ne peuvent pas se tenir. » Ainsi, Louis XI repentant, vaudrait mieux que Marc-Aurèle, qui n'avait pas à se repentir. Il dit encore : « Il vaut mieux pour l'homme qu'il pèche en cachette, pouvu que son péché ne profane pas le nom de Dieu en public. »

Moïse recommandait des ménagements pour les bêtes comme pour l'homme. Le Talmud place l'esclave au même niveau que l'animal : « De même qu'on souhaite à un homme, ayant perdu son bœuf et son âne, que Dieu les lui remplace, de même pour l'esclave. »

Il exclut la femme de l'étude de la loi, du témoignage en justice et de l'héritage de son mari. Il lui impose des règles minutieuses et vexatoires et réduit son action à une nullité com-

plète. Cependant il en dit autant de bien que de mal, et rapporte des légendes où elle joue un rôle très-digne. Jésus est venu protester contre la doctrine talmudiste, soutenue par les Pharisiens; il a pris en main la cause des pauvres, des femmes et des esclaves; mais, à peine fut-il sacrifié que ses disciples lui appliquèrent la doctrine que le Talmud appliquait à Jehovah.

M. Weill regarde les miracles et la résurrection comme talmudiques, ainsi que les dogmes de la grâce et de la prédestination. Il s'en prend aux Pharisiens de la perte de la nationalité juive, de tous les droits de l'individualité humaine, de l'étouffement de leur indépendance spirituelle et de toute raison philosophique : « Depuis que le Talmud, ce livre de plomb, dit-il, pèse sur Israël, les Juifs n'ont plus d'histoire. L'histoire même de leurs martyrs a disparu ou bien n'excite aucun intérêt. »

Mais Spinoza, à ses yeux, a donné le coup de grâce aux erreurs talmudiques par son système de la substance une, et démontré, le premier, que Moïse n'était point l'auteur du Pentateuque tel qu'il existe. C'est Spinoza qui aurait déblayé le terrain philosophique de toutes les ronces de la superstition talmudique, scolastique et dogmatique. Il serait le véritable restaurateur de l'idée juive, le disciple et le digne successeur de Moïse, proclamant la justice, la liberté et l'égalité, et comme tel le précurseur de la révolution de 89.

C'est là un point de vue tout à fait nouveau sous lequel Spinoza serait envisagé; aussi attendons-nous, pour en juger, le livre que M. Weill a promis de consacrer à ce grand penseur.

MÉLANGES.

État actuel de la philosophie hindoue. — M. Barthélemy Saint-Hilaire a donné au *Journal des Savants* un intéressant historique de l'état actuel des travaux relatifs à la philosophie hindoue.

Il signale une grande lacune dans les études dont l'Inde est l'objet parmi nous, c'est que nulle part on n'enseigne la philosophie hindoue. Il est vrai que les principaux monuments de cette philosophie nous sont encore trop peu connus. Les idées y sont si différentres des nôtres qu'on a besoin pour les comprendre d'explications approfondies. Colebrooke a commencé par y porter une vue générale, mais il fallait entrer dans les détails, et ce travail est encore à faire presque tout entier.

M. John Muir a créé à Edimbourg une chaire où la philosophie hindoue est enseignée à côté de la langue et de la littérature sanscrites. Son exemple a excité un marchand hindou de Bombay à fonder un prix pour un ouvrage où l'on démontrerait que les croyances primitives des Védas valent mieux que les croyances des temps postérieurs, et un brahmane mahratte, M. Çâstri Gore, converti au christianisme, a publié en langue hindie une réfutation des systèmes de la philosophie indienne.

M. Barthélemy Saint-Hilaire fait observer qu'on a beau former les brahmanes dans les sciences de l'Occident, leur intelligence s'agrandit, mais ne change pas; ils restent fidèles à la foi de leurs pères; ils sont persuadés qu'ils ont la vérité pour eux et ils haussent les épaules dédaigneusement en face des efforts tentés pour les faire abjurer. Lorsque, pour ébranler la conviction des brahmanes de Bénarès, on leur recommande de lire nos livres : « lisez les nôtres, » répondent-ils, et, en effet, on trouve dans les Védas et dans les grandes épopées indiennes des légendes et des pensées analogues à celles contenues dans l'ancien et le nouveau Testaments.

M. Barthélemy Saint-Hilaire pense que la philosophie, dans l'Inde, a tenu la place qu'elle tient partout; on ne sait pas exactement à quelle époque ses divers monuments ont été composés,

ni à quels auteurs ils sont dus; mais ils ont, pour la plupart, devancé le bouddhisme; enfin, ils sont contemporains des principaux systèmes de la philosophie grecque, de ceux des Pythagore, des Thalès, des Platon, des Aristote, des Zénon. Mais ils se sont arrêtés dans leur développement, et une fois arrivés au nombre de six, ils sont devenus invariables; les explications, les commentaires et les abrégés de toute sorte se sont accumulés avec les âges; mais les théories originales, les six Darçanas n'ont point changé, ce sont : le Nyâya, le Veiçéshika, le Sânkhya, le Yoga, la Mîmânsâ et le Védânta. Ces systèmes comptent chacun ses partisans nombreux et convaincus qui se combattent et se déchirent comme chez nous les sensualistes et les spiritualistes.

C'est à l'ensemble d'opinions et de théories très-diverses sur Dieu, l'âme, la destinée de l'homme et la vie éternelle que s'adresse la réfutation entreprise par les missionnaires et les néophytes chrétiens. M. B. Saint-Hilaire se demande avec raison si les nouveaux apologistes du christianisme sont aussi bien armés qu'ils pourraient l'être, et si, voulant partir des simples et communes données de la conscience pour persuader les brahmanes, ils connaissent suffisamment la psychologie : « car, dit-il, la connaissance des dogmes religieux ne peut pas, à elle seule, tenir lieu de toute autre préparation, et la conviction même la plus enthousiaste ne peut pas remplacer la science exacte et régulière. » Les missionnaires qui discutent avec les Pandits doivent donc être des philosophes au moins autant que des chrétiens.

Il s'attache surtout aux ouvrages de MM. Banerjea et Çâstrî Gore qui ont abjuré le brahmanisme pour le christianisme, et qui ont motivé leur abjuration par l'examen critique de la philosophie et de la religion dans lesquelles ils avaient été élevés. Les livres de MM. Çâstrî Gore et Banerjea se complètent mutuellement, et montrent assez clairement où en sont les doctrines de la philosophie hindoue et celles que le christianisme leur oppose.

Voici comment M. Banerjea comprend que les Darçanas ont dû se développer.

L'esprit hindou opprimé pendant de longs siècles sous le joug des Védas et des brahmanes, se révolta; un fils de roi, Çakyamouni, (le bouddha), repoussa l'autorité des Védas et les priviléges qu'en avaient tirés les brahmanes; les distinctions de castes furent effacées, et l'égalité universelle proclamée devant les douleurs d'ici-bas et devant le salut éternel ou le Nirvâna. Le bouddhisme rom-

pant avec la révélation et avec les traditions, voulut s'appuyer uniquement sur la raison; aussi, pour le combattre, il fallut se placer sur le terrain de la logique et de la métaphysique. Le système de Gotama, le Nyâya, introduisit ces sciences dans les écoles, et cet exemple ne tarda pas à trouver des imitateurs.

Le Veiçéshika, de Kanâda, vint compléter le Nyâya; c'est un système d'atomistique suivant lequel le monde, dans sa vaste composition, peut s'expliquer d'abord par les propriétés éternelles des atomes, et aussi par l'intervention d'un *invisible*, l'Adrishta, qui donne l'impulsion aux atomes, bien que sans volonté ni intelligence.

Le Sânkhya, de Kapila, nie formellement l'existence de Dieu et de la création; il porte au nombre de 25 les éléments dont se compose le monde. Le premier de ces éléments est la nature, Prakriti, irraisonnable, insensible, mais active et féconde; le dernier c'est l'âme qui est intelligente et sensible, mais qui ne produit rien et assiste avec indifférence au spectacle de la nature. L'âme se délivre de ses liens en sachant se distinguer de tout ce qui n'est pas elle, et en gardant une impassibilité absolue. L'âme et la nature sont également éternelles; mais c'est la nature seule qui est cause de tout; l'âme contemple et ne crée pas.

Pâtandjali, l'auteur du quatrième Darçana, modifie la doctrine de Kapila en reconnaissant un Dieu pour le maître (gourou), sinon pour le créateur des choses. Il trace les règles de la contemplation de Dieu pour conduire l'homme au salut, et lui conférer des pouvoirs surnaturels.

Djeïminî fonda la Mîmânsâ pour rappeler l'esprit philosophique aux notions et à l'étude de la morale. Il plaça le devoir dans les prescriptions liturgiques du Véda et dans les traditions obscures des Mantras et des Brâhmanas. Il conféra l'éternité et la toute puissance au Verbe (sabda), à la parole sainte telle qu'elle est déposée dans les Écritures, mais il ne dit rien de l'Être par qui cette parole avait dû être proférée ou dictée.

Le Védânta, de Vyâsa, reconnaît Dieu comme substance du monde encore plus que le Créateur; il croit que le dernier objet des Védas, c'est la science de Dieu ou de Brahma.

Il interprète le Véda dans un sens panthéiste. Il identifie les choses créées et le Créateur, l'esprit de l'homme et l'esprit divin; il n'admet qu'une substance, celle de Dieu où tout aboutit et se confond, la seule qui soit permanente et réelle, toutes les autres que

nous croyons observer dans le monde visible n'étant qu'une pure illusion (Mâyâ) comme les rayons du soleil ou de la lune réfléchis à la surface des eaux.

M. Banerjea, en plaçant tous les Darçanas après le bouddhisme en rapproche la date. Ils seraient du cinquième ou quatrième siècle avant notre ère au lieu du huitième.

Les six Darçanas, divisés sur beaucoup de points, se rapprochent par une croyance commune en la transmigration, ou préexistence des âmes. Ils poursuivent tous, avec une même ardeur, le moyen de délivrer l'âme en la préservant de rentrer dans la vie qu'ils regardent comme une chaîne odieuse. L'homme, selon les Hindous, est, en ce monde, récompensé ou puni de ce qu'il a fait dans une existence précédente. Ses actes passés ont porté des fruits qu'il recueille nécessairement, bons ou mauvais, selon qu'il a jadis bien ou mal fait. La seule voie qui lui est ouverte pour y échapper c'est d'appliquer ses efforts à rompre ce cercle terrible, à prévenir le retour de cette affreuse calamité.

M. Banerjea essaye de prouver que la philosophie hindoue n'ayant jamais conçu la cause du monde que comme purement matérielle, l'idée d'un Dieu créateur et providentiel lui a échappé. Le Védânta lui-même, le plus éclairé des Darçanas, a confondu Dieu et l'univers dans une identité.

Pour démontrer que le Véda est l'inspiration de la parole divine, les brahmanes se contentent d'une simple affirmation; et pour cela ils torturent une foule de passages pour leur donner un sens qu'ils n'ont pas. M. Banerjea leur oppose la Bible, dont le caractère divin lui semble démontré par l'accomplissement des prophéties et par les miracles, autorités qu'il croit irréfragables et que les brahmanes peuvent contester par les mêmes motifs au moyen desquels il conteste leurs traditions. Sur les prophéties, ils concluraient à l'interpolation et à la falsification des textes, et quant aux miracles, ceux attribués aux saints Richis, aux anachorètes, sont tout aussi authentiques et incontestables aux yeux des Hindous que ceux attribués aux héros de la Bible le sont aux yeux des chrétiens.

M. Çâstrî Gore classe les six Darçanas dans le même ordre que M. Banerjea; mais il examine plus particulièrement le Sânkhya, le Nyâya et le Védânta.

Le Sânkhya professe l'athéisme, ne reconnaissant que la nature pour la cause matérielle du monde. Cependant, il admet en même temps la réalité de la vertu et du vice avec leurs conséquences

bonnes ou mauvaises. Il admet aussi l'autorité infaillible des Védas et nie qu'ils aient jamais été composés par personne. Il affirme que l'âme est absolument impassible et que ce n'est pas à elle qu'appartiennent l'intelligence, la volonté, le bonheur et le malheur dont il fait néanmoins des qualités substantielles.

Le Nyâya accepte l'existence de Dieu, mais il soutient l'éternité des atomes et des âmes, indépendantes de la volonté divine. L'âme qui n'a pas eu de commencement, ne doit pas avoir non plus de fin : elle doit renaître éternellement dans toutes les parties de l'univers, et sous toutes les formes. Elle ne cessera ses évolutions déplorables que quand elle aura su se délivrer par la science, et arriver à l'émancipation définitive, c'est-à-dire à une sorte d'anéantissement où elle n'aura plus ni intelligence, ni volonté, ni sensibilité, ni action.

Le Védânta est tout à la fois un idéalisme, un panthéisme et un scepticisme. Pour lui, il n'y a qu'une seule existence réelle, celle de Brahma; toutes les autres existences ne sont qu'apparentes. Le monde n'existe pas par lui-même; ce n'est qu'une illusion à laquelle nous nous laissons prendre dans la pratique de la vie. Brahma est sans origine et sans fin; bien qu'il soit un pur esprit et l'Intelligence même, il est dénué de toute qualité, privé de toute action; il est sans conscience. Il se confond avec le monde dont il fait toute la substance. L'âme de l'homme n'a pas plus d'individualité distincte que le reste des choses; au fond, elle n'est que Brahma, et le plus haut degré de science qu'elle puisse atteindre, c'est de reconnaître cette identité qui la détruit. Tant que l'âme s'attribue une existence isolée, elle est enchaînée par cette profonde erreur; il faut qu'elle la dissipe et qu'elle rompe cette chaîne pour arriver enfin à la libération. Mais cette ignorance même de l'âme n'est qu'une illusion nouvelle; le fond de nos pensées n'est pas moins vide que ces êtres imaginaires auxquels nous prêtons une existence impossible.

Le révérend M. Mullens qui a été longtemps missionnaire dans le Sud de l'Inde, rapporte que le Védânta est plus particulièrement estimé dans le Sud. Au Bengale, c'est le Nyâya. Dans le Nord, le Sânkhya et le Védânta trouvent de nombreux adhérents. A Bénarès, tous les systèmes sans exception comptent des sectateurs.

Sans croire avec M. Çâstri Gore que l'Indhouisme tout entier serait renversé si la philosophie des Darçanas venait à l'être,

M. Barthélemy Saint-Hilaire reconnaît que ce serait déjà un progrès considérable; il pense que pour l'obtenir il faudrait apprendre aux brahmanes à connaître réellement l'âme, à leur faire accepter la culture de la psychologie : « leur esprit, dit-il, est, en général, très-méditatif, et leurs habitudes de spéculation les y disposent assez bien. »

Il pense, avec raison, que l'erreur commune à toute la philosophie indienne c'est l'oubli et l'effacement à peu près complet de la personnalité humaine. Le Sânkhya, celui de tous les systèmes où il en est le plus question, fait le moi distinct de l'intelligence; le moi vient, comme elle, de la nature; il est le troisième des 25 principes, et l'âme est reléguée au dernier rang. Dans le bouddhisme la personnalité humaine est si bien méconnue et abîmée que la transmigration s'applique également à tous les êtres sans aucune distinction, l'homme, l'animal, la plante et la matière la plus informe et la plus vile.

M. Barthélemy Saint-Hilaire ajoute que la liberté est encore plus absente de la philosophie indienne que le moi et la pensée :

Livrés comme le vulgaire au préjugé de la transmigration, dit-il, les auteurs des Darçanas n'ont jamais imaginé que l'homme pût être libre, et ils l'ont accablé sous la double chaîne d'un passé auquel il ne peut plus rien et d'un avenir qui ressort presque fatalement de ce passé à jamais immuable. On parle cependant beaucoup de libération dans la philosophie hindoue, et la délivrance est le but commun de tous les systèmes, orthodoxes ou hérétiques. Mais cette délivrance qui doit soustraire l'homme à la loi des renaissances ne suppose même pas qu'il soit doué de liberté. Dans le Sânkhya, c'est la nature inintelligente et sans conscience qui délivre l'esprit (1); ce n'est pas l'esprit qui se délivre lui-même; et tous les autres Darçanas sont encore plus insuffisants que le Sânkhya sur ce point capital.

C'est là ce qui explique deux grandes lacunes dans la philosophie et dans la société indiennes. La philosophie n'a pas de morale; et la société n'a jamais connu la liberté, sous quelque forme et à quelque degré que ce soit. Le devoir le plus élevé consiste uniquement dans la stricte observance des

(1) De même que l'action du lait, qui ne sait point ce qu'il fait, est la « cause de la croissance du veau, de même l'action de la nature est la cause « de la libération de l'âme... Aussi n'est-ce point vraiment l'esprit qui est « délivré, qui est vraiment enchaîné, qui subit vraiment la transmigration ; « au fond c'est la nature seule qui transmigre, qui est enchaînée, qui est « délivrée, avec les êtres divers dans lesquels elle se réfugie. » (Çlokas, 57 et 62 de la Sânkhya-Kârikâ. Voir le premier mémoire sur le Sânkhya, t. VIII des *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, p. 554 et 556, et p. 329 et suivantes de mon Commentaire, tirage séparé.)

cérémonies du culte; et la Mîmânsâ, qui semble avoir fait du devoir une étude toute spéciale, ne l'entend pas autrement. Pour elle la conscience n'a pas eu de révélations plus que pour les autres Darçanas. C'est que la notion vraie du devoir doit périr là où a péri la notion de la liberté; et il n'y a pas de loi morale à prescrire lorsqu'il n'y a point un agent libre qui sente ne relever encore que de lui-même, tout en se soumettant à l'obligation que sa raison lui impose. Quant à la société, non moins aveugle que la philosophie, elle n'a jamais organisé et voulu que le despotisme dans tout son arbitraire et toute sa licence. Les castes ont parqué les hommes dans des classes et des espèces infranchissables; et même quand le bouddhisme est venu prêcher l'égalité universelle, il a pu détruire les castes religieuses, mais il a profondément respecté le despotisme politique, tout en y apportant quelquefois par les mœurs d'heureux adoucissements. D'ailleurs ses réformes ont été passagères, et le bouddhisme a dû fuir loin de l'Inde, retombée à jamais sous le joug brahmanique, qui ne semble même pas lui être pesant ni incommode. La société et la philosophie ont été aussi patientes l'une que l'autre, et, une fois constituées, elles ne paraissent pas avoir éprouvé le moindre besoin de changement. Les Darçanas tant commentés ne se sont pas enrichis d'une seule théorie de vraie morale; et les petites principautés qui dominaient la péninsule dans toute son étendue sont restées toujours aussi tyranniques.

Socrate était-il fou? — La célèbre étude de M. Lélut sur le démon de Socrate a soulevé, malgré son auteur, la grave question de savoir si le génie ne serait pas le résultat d'un développement ou d'une surexcitation anormale du cerveau, s'il n'y aurait pas des démences intellectuelles comme il y a des démences tristes, gaies ou furieuses. Le vénérable M. Bally, membre de l'Académie de médecine, a prié M. Bourneville de dissiper ses doutes à cet égard; il s'est scandalisé de voir transformer en insensé le premier sage du monde, et attribuer à des anomalies pathologiques les inspirations et les préceptes de la morale la plus élevée. M. Bourneville a répondu, nous le croyons, d'une manière satisfaisante, et le *Journal de Médecine mentale* a inséré cette réponse dont nous extrairons les passages suivants :

Rien n'empêcherait que ce philosophe eût réellement été fou, tout en conservant en apparence le double attribut d'une santé virile et de facultés éclatantes. La question se réduit dès lors à bien préciser les phénomènes qu'il a présentés, à en déterminer la cause, à en mesurer la portée. Peut-être dé-

couvrira-t-on ainsi le joint d'une conciliation possible entre les aperçus de la science et les répulsions du sentiment.

A mesure que se développait son jugement, la passion de connaître devenait chez lui plus impérieuse. Dans l'envahissement de la méditation, le ciseau lui tombait souvent des mains. Physique, géométrie, astronomie, musique, rhétorique furent tour à tour approfondies, puis désertées pour une étude plus noble et plus humanitaire : celle de la morale, des devoirs de l'homme et du citoyen. Progression logique! Indiquer au monde les voies du bonheur, donner pour assises à la société la justice, la force, la tempérance, la sagesse, la piété, n'est-ce pas là la fin, le seul but digne de nos efforts?

Devant cet horizon qui l'émeut jusqu'à l'enthousiasme, la vocation de Socrate est déterminée. Plein du désir et séduit par l'espoir de substituer aux maux qu'il déplore, les réalités du bien qu'il entrevoit, il n'aura désormais qu'une préoccupation : rechercher la vérité, l'enseigner, la propager, selon son génie et l'opportunité des circonstances. Ses exemples confirmeront ses préceptes. Il sera à la fois chef et apôtre. De là ces notions morales si sûres et si étendues, ces entretiens graves et familiers qui lui attirent tant de disciples et où se fécondent tant d'intelligences, ces controverses qu'il se plaît à provoquer et où brille sa verve doucement railleuse, cet abandon sympathique qui ne lui permet de dédaigner ni l'humble échoppe, ni les voluptueuses demeures, cette pureté inaltérable parmi les vices grossiers, ce culte de l'amitié et de la tolérance qui multiplie autour de lui le dévouement, cette ténacité dans ses desseins une fois formés, cette patience exemplaire, ce respect des lois et des dieux, cet asservissement à la règle, bases de sa conduite, cette majestueuse sérénité qui ne le quitte jamais dans les plus rudes épreuves, cet ensemble de vertus, en un mot, qui par nous-mêmes ont fait considérer Socrate comme le précurseur du Christ.

C'est ainsi que, foncièrement, le philosophe grec est apparu aux générations successives. Et certes, pour comprendre la mission qu'il a remplie et son immense et persistant éclat, il suffirait de se placer au point de vue qui précède et qui est celui de l'histoire, sans recourir à des mobiles extra-naturels. On en aurait la plausible justification dans son esprit pénétrant, dans ses ardentes et généreuses aspirations et surtout dans la supériorité de ses conceptions réformatrices.

Malheureusement, la carrière de Socrate a été marquée par des phénomènes qui, déjouant l'interprétation, ont fait planer l'ombre sur cette grande figure séculaire. Sa haute raison a été suspectée et l'on s'est demandé si les merveilleux résultats qu'on attribuait à une organisation supra-excellente ne devaient pas être rapportés aux germes maladifs d'une imagination entachée. Telle est, en particulier, la conclusion à laquelle M. Lélut aboutit, après avoir fait minutieusement ressortir les étranges singularités offertes par le célèbre moraliste.

Sans nier l'influence du démon de Socrate, il nous semble que M. Lélut

lui accorde une prépondérance qu'elle ne mérite point. Son principal argument repose sur le témoignage du philosophe grec lui-même, qui répète, notamment dans l'*Apologie*, que le conseiller invisible et sûr dont il est favorisé et qu'il appelle tour à tour, le *démon*, le *Dieu*, la *voix*, suivant probablement l'intensité de l'impression sentie, le gouverne depuis son enfance. Mais cette opinion n'est chez Socrate ni originaire, ni absolue. Groupés en tableau, des phénomènes épars acquièrent une autorité souvent décevante. Il y a quelque contradiction à subordonner l'action socratique à une modification hallucinatoire et à faire naître celle-ci d'une concentration énergique et soutenue de la pensée. A supposer qu'elles se soient fortifiées en se perpétuant, l'une au moins a précédé l'autre.

L'hallucination, fait morbide, est rarement en rapport avec le développement d'une instigation normale. Née du délire ou le provoquant, elle fomente de grossières erreurs qui n'abusent que le malade. Chez Socrate, au contraire, la croyance n'a guère dépassé la sphère physiologique dans laquelle elle est éclose. En harmonie avec les préjugés du temps, aucune contradiction ne le portait à la révoquer en doute. Ses concitoyens partagèrent sa persuasion, et M. Lélut reconnaît lui-même qu'il était difficile qu'il en fût autrement.

Selon lui, toutefois, le génie supérieur de Socrate aurait dû, sous ce rapport, le préserver des aberrations communes. N'est-ce pas trop exiger? Les tendances humaines sont multiples, indépendantes, et, loin que le discernement prévale toujours pour en régler l'essor, souvent l'exercice intellectuel leur sert de véhicule. Exceptionnels sont les exemples d'une exacte pondération morale. De là l'union si fréquente, et en apparence contradictoire, d'éminentes facultés avec de surprenantes faiblesses. Le spiritisme, sous nos yeux, dans une atmosphère de scepticisme, n'a-t-il pas recruté des adeptes parmi les hommes les plus distingués? Tout, d'ailleurs, est mystère dans notre destinée, et moins que personne, par tempérament et par vocation, Socrate pouvait échapper au souffle contagieux qui l'environnait.

Esprit fort, bon sens, haute raison ne sont pas synonymes. Entre les objets des rêves ou des pressentiments et les événements, il y a eu parfois de telles concordances qu'on peut, sans déchoir, ajouter foi à la réalité de ce lien mystérieux. M. Delasiauve, sous ce rapport, dans deux articles de la *Gazette hebdomadaire* (1856, p. 489 et 505) a réuni des faits véritablement étonnants. Une sorte de fatalité pèse sur certaines existences : ici un guignon constant, là une chance inébranlable. Combien de prédictions par les cartes ne se sont-elles pas vérifiées? On aura beau invoquer la coïncidence, l'imagination, saisie, provoque une réaction involontaire. Les songes, dans l'antiquité, eurent des interprètes et longtemps on en a admis qui avaient une céleste origine. Socrate, dans son sommeil, avait vu un cygne sortir de son sein en chantant. Platon voulait partir pour l'armée. Son maître le fit renoncer à ce projet, ne doutant pas que son disciple chéri n'eût été le sujet de la vision et que le présage ne fût de mauvais augure. En prison, sur

le point de subir son arrêt, une belle femme, vêtue de blanc, lui adresse ce vers d'Homère :

« Dans trois jours, tu seras dans la fertile Pthie. »

Il en conclut que la galère sacrée qu'on attendait de Délos et au retour de laquelle sa mort était subordonnée n'arriverait que le lendemain. C'est assurément outrer l'induction que de présenter ces faits comme des indices de démence. Nous en tirerions volontiers une conséquence opposée, puisque, justifiés par l'intensité d'un penchant inné au mystérieux, il n'est pas nécessaire, pour s'en rendre compte, de recourir à une infirmité morbide.

Ses phénomènes hallucinatoires ont été diversement appréciés. Pour Marsile Ficin, la surlucidité du philosophe grec avait pour principe l'extase. L'astrologue Pomponat la faisait dériver de l'astre qui avait présidé à sa naissance. Elle était considérée par Platon et Plutarque comme le produit de son excellente nature, comme une sorte de manifestation de l'âme dégagée des liens mortels. Selon Montaigne, Naudé, Guy-Patin, Rollin, Voltaire, elle personnifiait les inspirations de sa haute raison. Elle répondait, au contraire, d'après M. Stapfer, à l'exquise perfection du sentiment moral et religieux dont les mouvements énergiques semblaient à Socrate procéder d'une cause distincte de sa personne. M. Lélut, aveu significatif, a seul, pour ainsi dire, deviné la folie.

Il y a un coin de vérité dans chacune de ces idées. Vive compréhension du bien, élans généreux pour en préparer l'avénement, surexcitation entretenue par de perpétuelles controverses, fréquents retours sur soi-même et sur l'étrangeté d'une positition sans analogue : tout contribuait à fortifier, chez Socrate, la conviction de sa mission providentielle, à donner un sens plastique aux pseudo-perceptions nées de ses émotions nerveuses et de ses songes. Les colloques avec le dieu lui sont devenus ainsi si familiers qu'au point de vue présent de l'aliénation mentale, il semblerait naturel de le ranger parmi les hallucinés. Nous devons rappeler, toutefois, le vice du système de M. Lélut qui, comme nous l'avons observé, montre les fausses sensations de Socrate sous deux aspects exclusifs l'un de l'autre. Elles ne peuvent être dues à la concentration intellectuelle énergique et l'avoir engendrée. S'il n'est pas prouvé, d'ailleurs, qu'elles aient été le mobile de l'enthousiasme du réformateur, peut-être n'est-il pas moins incertain qu'elles méritent d'être élevées au degré de folie. M. Lélut sait fort bien; il le reconnaît même dans un passage, que l'hallucination n'est pas un signe absolu d'aliénation mentale, soit que l'esprit en apprécie le vrai caractère ou qu'elle n'implique point une croyance grossière.

Ce dernier cas, précisément, est celui de Socrate. Ses disciples, qui révéraient en lui un personnage divin, acceptaient sans peine son démon familier. Il était, identiquement, vis-à-vis de ses propres impressions, dans la même situation qu'eux. Déclarer son insanité, c'eût été déclarer la leur. M. Lélut n'a point été jusque-là. Son jugement, en effet, n'aurait de valeur

que si Socrate, seul de son avis, se fût heurté contre l'évidence du sens commun. Il n'a point été mis en demeure de le faire, sinon lorsque, dans l'*Apologie*, il repousse les railleries de Melitus ; et ses explications, dans cette circonstance, sont loin d'accuser un entêtement fanatique. Ce critérium est important si l'on veut être équitable envers certaines célébrités de l'histoire. Il y a des fous illuminés, tous les illuminés ne sont pas des fous. Les juges qui condamnaient les sorciers et les démoniaques étaient des superstitieux plus ou moins intelligents et instruits, et non des malades. On ne doit point, sans distinction, confondre avec la folie l'égarement du mysticisme.

Pour résumer cet ensemble de considérations, nous dirons donc que, selon nous, M. Lélut s'est abusé en présentant Socrate comme un fou et surtout en faisant découler du délire perceptif son action sociale. La *voix* qui a répandu des singularités dans sa conduite ne l'a évidemment point dominé. Touchant les lois morales, leur nécessité, et le devoir qu'il s'est imposé de les inculquer aux populations, sa volonté est toujours restée maîtresse. Jamais il n'a été atteint d'une affection cérébrale susceptible de dégénération. L'extase, simple éréthisme accidentel, n'a été sous ce rapport qu'un phénomène sans conséquence. Rien ne s'opposait dès lors à ce qu'il conservât jusqu'à la fin, malgré de réelles bizarreries et ses sensations auditives, l'intégrité de sa force corporelle et celle de ses facultés mentales.

Ouvrages dont il sera rendu compte dans l'Annuaire philosophique.

3e Liste.

Le Problème de la vie, recherche des bases d'une philosophie pratique, par Jacques Legrand, 1 vol. in-18 (librairie Dentu).

Examen critique des doctrines de la religion chrétienne, par Patrice Larroque, 2 vol. in-8°, nouvelle édition (librairie internationale de Lacroix).

Rénovation religieuse, par le même, 1 vol. in-8° (même librairie).

La Pluralité des mondes habités, par Camille Flammarion, 1 vol. in-12 (librairie Didier).

Philosophie du Code pénal, par A. Franck, 1 vol. in-18 (libr. Germer-Baillière).

Du moi divin et de son action sur l'univers, par Hippolyte Destrem, 1 vol. in-18 (librairie Didier).

Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme, par l'abbé Jules Fabre (librairie Durand).

Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, par Guizot, 1 vol. in-8° (librairie Lévy).

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

ENSEIGNEMENT.

LE GORGIAS.

(COURS DE M. A. CHARMA, DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE CAEN.)

I

ANALYSE DU GORGIAS.

Gorgias de Léontium et Polus d'Agrigente sont descendus à Athènes chez l'opulent Calliclès. Calliclès a invité plusieurs de ses amis à une sorte de séance académique où ils se sont rendus pour entendre Gorgias. Socrate et Chéréphon, invités aussi, n'arrivent qu'après la séance. Calliclès le regrette pour eux ; ils ont perdu de belles choses que Gorgias vient de leur dire ; mais, s'ils le désirent, Gorgias, à sa prière, recommencera son discours. Socrate ne veut pas être indiscret à ce point ; il sera seulement bien aise de faire une question à Gorgias et de savoir de lui quel est l'art qu'il professe. Comme Gorgias est fatigué, c'est d'abord Polus qui se charge de répondre à sa place, et de son côté Socrate laisse à Chéréphon le soin d'interroger Polus. — Quel est donc l'art que professe Gorgias ? — Polus ne répondant pas directement et expressément à cette question, mais se mettant à exalter l'art que son ami et maître professe comme lui, et le déclarant le premier des arts, Socrate qui ne demande pas l'éloge de cet art, mais qui veut savoir en quoi il consiste, prend lui-même la parole et prie Gorgias de lui répondre. Gorgias déclare que l'art qu'il se glorifie de professer, comme parlerait Homère, c'est la rhétorique : il s'agit donc de savoir en quoi consiste la rhétorique, la rhétorique telle que Gorgias l'entend. Quelle est d'abord la matière à laquelle elle s'applique et qu'elle apprend à travailler? Le tisserand travaille la toile ; le musicien s'occupe du chant ; la rhétorique s'occupe du discours ; elle apprend à celui qui la cultive à faire un discours.

— Mais sur quel sujet ? La médecine nous apprend à parler sur les maladies : ce n'est pas la rhétorique ; l'arithmétique, à parler sur les nombres : ce n'est pas la rhétorique ; la rhétorique a pour objet les discours qu'on prononce devant les assemblées délibérantes, dans les tribunaux, pour opérer la persuasion. Elle veut persuader, non instruire. L'orateur n'a pas besoin de savoir lui-même ce qu'il veut persuader ; il n'a pas besoin de le faire nettement comprendre à ceux auxquels il s'adresse ; qu'il paraisse savoir et qu'il détermine la persuasion, c'est tout ce qu'il lui faut. Devant une assemblée, l'orateur, s'il s'agit de médecine, se fera élire de préférence au médecin ; s'il s'agit de guerre, se fera élire de préférence au général ; « Mon frère Hérodicus, médecin, n'a pu quelquefois décider ses malades à subir une opération, à prendre un remède qu'avec mon concours : c'est après m'avoir entendu qu'ils se sont soumis à ses prescriptions ; tant est grande la puissance de mon art ! » — On voit quel abus on pourrait en faire ; mais on ne le doit pas : ce ne sont pas les rhéteurs qui sont coupables des abus que leurs disciples ne font que trop souvent de l'art qu'ils leur ont transmis. Mais quel est son objet spécial ? à propos de quoi veut-il obtenir la persuasion qu'il produit ? à propos du juste et de l'injuste. Sur ce point faut-il que l'orateur sache ce que c'est que le juste et l'injuste, ou bien peut-il aussi en parler sans le connaître ? Il faut, répond Gorgias, que l'orateur connaisse le juste et l'injuste : ce que d'ailleurs tout le monde distingue. Or celui qui connaît la médecine est-il médecin ? — Oui. — Celui qui connaît la musique est-il musicien ? — Oui. — Celui qui connaît ce qui est juste, est donc juste. L'orateur qui connaît nécessairement la justice est donc juste ; il ne peut donc commettre d'injustice. Comment donc reconnaissais-tu tout à l'heure, ô Gorgias, que l'orateur pouvait abuser de son talent et par cela même être injuste ?

Gorgias ainsi mis en contradiction avec lui-même, semble peu disposé à se retourner et à se défendre : c'est Polus qui va prendre la parole, et continuer l'entretien. — Puisque nous ne parvenons pas à te faire comprendre quel est l'art que nous appelons la rhétorique, voudrais-tu bien nous dire quel est cet art ? — Ce n'est pas un art, répond Socrate. Un art admet des principes sur lesquels il s'appuie ; il connaît les choses dont il parle ; il se rend compte des procédés qu'il emploie ; la rhétorique, votre rhétorique ne fait rien de tout cela ; elle tâtonne, elle marche au hasard ou en aveugle ; elle se guide par l'usage, c'est une routine,

ἐμπειρία τίς, τριβή τίς, rien de plus; c'est une routine qui ne songe pas à être utile, mais seulement à plaire; c'est une flatterie, κολακεία. Elle fait partie d'un groupe de flatteries qui comprend quatre éléments, à savoir : la cuisine, la toilette, la sophistique et la rhétorique : quatre arts également faux, mensongers, funestes, qui se substituent à quatre arts véritables, sincères, utiles : la cuisine à la médecine; — la toilette à la gymnastique; — la sophistique à la puissance législative; — la rhétorique à la puissance judiciaire.

Mais cette routine, cette flatterie, elle est bien puissante; elle règne sur les assemblées; par elle on obtient tout ce qu'on veut, non-seulement la faveur du peuple, les honneurs, les richesses, mais l'impunité pour soi et les siens! — Voyons jusqu'à quel point ces prétentions sont fondées et avantageuses. — D'abord il n'est pas vrai que l'orateur obtienne tout ce qu'il veut : il obtient bien, en général, ce qui lui plaît; mais il n'obtient pas son bien, qui est ce qu'il veut avant tout. Il veut son bien; or, il ne saurait y parvenir en gagnant le peuple par des moyens honorables, en satisfaisant ses propres passions par des actes le plus souvent honteux; on n'arrive au vrai bien que par la justice; et ce n'est pas par la justice qu'on domine et conduit la foule. — Il n'est pas bon d'avoir aux mains un pareil pouvoir. Il n'y a d'heureux que l'homme vertueux : rien de plus déplorable que le sort d'un tyran. — Mieux vaut mille fois subir une injustice que la faire. N'est-il pas plus laid de faire une injustice que de la subir? Or, ce qui est laid est mauvais, est nuisible; c'est donc un plus grand mal de commettre une injustice que d'en être victime. Que si on a commis une injustice, le plus grand malheur qui puisse alors nous arriver, c'est de ne pas en être puni; car la punition est la cure, le traitement de la maladie qui, sans cette punition, ne fait que se développer, s'affermir et finit par devenir incurable. La rhétorique qui nous conduit à être injustes, qui lorsque nous avons commis une injustice, nous procure l'impunité, est donc funeste. — Polus n'a rien à répondre, il se tait.

Calliclès prend la parole à son tour. Il n'accorde pas tout ce que Socrate croit avoir établi. Il le reprend sur une confusion, qu'il l'accuse de faire à dessein, de la justice selon la loi et de la justice selon la nature. La justice selon la loi (que les faibles ont établie pour tenir les forts en respect) comporte les raisonnements et les préceptes que Socrate vient d'étaler : elle veut que les forts se modèrent, qu'ils traitent les faibles d'égal à égal, qu'ils respectent leurs biens; mais la vraie justice, la justice selon la nature veut

que le fort ait plus que le faible; elle lui permet de satisfaire tous ses penchants aux dépens de ceux que leur faiblesse lui soumet; elle veut qu'au lieu de restreindre ses passions, il les étende de plus en plus pour se donner de plus en plus les jouissances qui font le bonheur de la vie. — Par une série d'observations et d'arguments plus ou moins justes, plus ou moins subtils, Socrate essaie de prouver que le plaisir n'est pas un bien, que le vrai bien pour l'âme est dans la règle, dans la mesure, non dans la satisfaction de ses caprices : l'homme de bien seul accomplit sa tâche; seul il est heureux; Εὖ καὶ κάλως πράττει. — Non-seulement une vie irréprochable, pure donne le vrai bonheur en ce monde, elle l'assure encore dans l'autre; le plus grand malheur pour un homme, c'est d'y comparaître avec une âme souillée de vices. Socrate à ce propos rappelle le mythe populaire sur le jugement qui nous attend après la mort, et sur les peines et les récompenses que Minos, Eaque et Rhadamante assignent à ceux qui ont en ce monde violé ou observé les prescriptions des dieux : « Tu regardes apparemment tout cela, mon cher Calliclès, comme des contes de vieille femme; et il ne serait pas surprenant que nous n'en fissions aucun cas, si après bien des recherches nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai. Mais si c'est encore là tout ce qu'on peut penser à ce sujet de plus raisonnable et de plus sage, suivons la route qu'il nous trace; engageons les autres à nous imiter, et n'écoutons pas le discours qui t'a séduit et auquel tu m'exhortes à me rendre; car il ne vaut rien, Calliclès. »

II

CRITIQUE DU GORGIAS.

I. — Le néo-platonicien Olympiodore, qui florissait sous le règne de Justinien, avant l'édit néfaste de 529, à Alexandrie, et qui nous a laissé de précieux commentaires sur le Phédon, le Philèbe, le premier Alcibiade et le Gorgias, nous apprend que, déjà de son temps, on n'était pas d'accord sur le but que se propose Platon dans ce dernier dialogue : les uns pensaient qu'il s'y agissait seulement de la rhétorique, caractérisant ainsi tout le dialogue par une de ses parties, par la première; d'autres soutenaient que le Gorgias traitait du juste et de l'injuste, parce qu'il y est dit que

l'homme juste est heureux et l'homme injuste misérable, point de vue qui ne se rapporte aussi qu'à une des parties du dialogue, à la seconde; d'autres enfin y voient, à cause de l'épisode mythologique qui le termine, un dialogue théologique. Pour lui, il pense que le philosophe athénien n'a voulu que disserter sur les principes qui assurent la prospérité publique : *Φαμὲν τοίνον ὅτι σκοπὸς αὐτῷ περὶ τῶν ἀρχῶν διαλεχθῆναι τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν.* — M. Cousin s'en tient au second titre du dialogue : Περὶ ῥηθορικῆς, et il cherche à montrer que tout s'y rapporte. Mais il a de la peine à prouver que le mythe religieux de la fin du livre n'est pas alors un hors-d'œuvre. — Pour nous, nous pensons, sans nous donner tant de mal, que Platon n'avait ici d'autre projet que d'établir, en attaquant l'enseignement condamnable des rhéteurs de l'époque, quelques vérités sociales, que cet enseignement cherchait à ébranler, et entr'autres celle qu'Olympiodore nous donne comme la pensée dominante du dialogue, à savoir que le bonheur pour les sociétés et les individus ne se trouve que dans l'accomplissement des devoirs que la justice nous impose, bonheur que la justice seule et non la rhétorique peut nous assurer, non-seulement dans ce monde-ci et pendant la vie, mais surtout dans un autre et après la mort.

II. — Approuvons-nous la satyre que Socrate fait de la rhétorique ? Y verrons-nous une routine corruptive ? — Admettons que la rhétorique de l'époque ait présenté ce double et fâcheux caractère ; il fallait condamner cette rhétorique du moment ; mais aussi il fallait voir au-dessus d'elle la vraie rhétorique : *l'art de persuader*, qui est bien un art ; car il suppose l'emploi de procédés réfléchis, éprouvés, dont celui qui s'en sert a dû se rendre compte. — Est-ce nécessairement un genre de flatterie? Pas davantage. C'est une arme dont on peut sans doute abuser, mais dont aussi l'honnête homme usera comme il le doit, et pour le plus grand bien de la patrie et de l'humanité. Exemples : Les Romains, à la voix de Cicéron, *abdiquant leur pain*, comme dit Pline ; l'émeute, chez nous, à la voix de Lamartine, s'apaisant et s'évanouissant.

III. — Remarquons encore dans cette première partie du dialogue une pensée qui appartient, comme une de ses bases, à la philosophie morale de Socrate et de ses disciples, des platoniciens du moins, et qu'il est bon de relever : c'est cette association, que

Platon regarde comme nécessaire, de la science et de la vertu. De ce que vous connaissez le juste, vous serez, selon cette école, nécessairement juste; comme de ce que vous connaissez la médecine, vous serez médecin. Il y a une différence profonde entre les faits qu'ici Socrate rapproche et confond. Savoir n'est pas vouloir. L'homme qui connaît à fond son devoir peut malheureusement y manquer. Le *video meliora proboque; deteriora sequor* est une vérité incontestable, et Gorgias s'est trop facilement laissé désarmer.

IV. — L'homme juste est seul heureux; l'homme injuste est toujours malheureux. En somme et en fin de compte, cela peut être vrai, doit être vrai; mais sur cette terre, on trouve trop souvent un désaccord, une contradiction entre la vie irréprochable, honorable, de l'homme de bien et les satisfactions de la sensibilité. L'argumentation de Platon n'est absolument vraie que pour cette forme plus exacte de la règle que nous avons à suivre : *Fais ce que tu dois; arrive que pourra.* L'homme juste seul, et toujours et partout, l'homme juste tel que Platon l'entend, c'est-à-dire l'homme qui réunit en lui toutes les vertus, ne manque jamais à son devoir, est toujours dans son rôle; quant au bonheur qu'il éprouve, il ne faut pas trop l'exalter : nous inclinons à croire que l'honnête homme est encore l'homme le moins malheureux en ce monde; mais il est loin du bonheur que nous lui voudrions. — Il y a aussi un peu de cette noble exagération dans la formule : *Il vaut mieux être victime d'une injustice que d'en être l'auteur.* Cela est exact, évidemment exact, si on se place au point de vue du devoir; cela ne l'est plus au même degré, si on se place au point de vue de ce qu'on appelle le bonheur, et surtout de ce bonheur dont notre terre est capable. — Il en est de même de la pensée qui regarde le châtiment comme un grand bien, l'impunité comme un grand mal. Sans doute le châtiment qui frappe le coupable est dans l'ordre; l'impunité est un désordre; à ce point de vue, Socrate est dans le vrai; mais au point de vue de la sensibilité, il ne saurait en être de même : le bien (la vertu, l'accomplissement du devoir) n'est pas le bonheur; et la langue grecque a eu tort de confondre les deux faits sous un seul et même mot : εὖ πράττειν, n'est pas nécessairement εὖ ἔχειν.

V. — Mythe théologique. Nous ne pouvons qu'approuver cette

péroraison au point de vue de l'art; au point de vue de la science, Platon aurait pu remplacer cette fable ingénieuse par des arguments d'une forme plus sévère et d'un ordre plus élevé.

Quoi qu'il en soit de ces observations que la raison de notre temps élève contre la pensée et les procédés du philosophe, Gorgias n'en est pas moins un chef-d'œuvre; Platon n'en est pas moins pour nous, comme pour le monde entier, le divin Platon!

BIBLIOGRAPHIE.

Le Problème de la vie, recherche des bases d'une philosophie pratique, par Jacques Legrand (1 vol. in-18, libr. Dentu).

Tout en cherchant une nouvelle solution des plus grands problèmes que se pose l'esprit humain, M. J. Legrand n'a pas eu la prétention de faire école. Il s'est livré, par goût, par amour, aux études métaphysiques et sociales comme étant les plus capables d'élever l'âme, et il s'est dit que quand bien même ses efforts demeureraient impuissants, il aurait toujours obtenu ce résultat de reconnaître jusqu'où peut aller la certitude humaine. En effet, nul ne pouvant prétendre à l'évidence absolue sur ces questions, c'est du moins une satisfaction que l'espérance d'en avoir résolu quelques-unes.

Ce livre, fruit d'observations, de comparaisons et d'hypothèses, est comme une quintescence des opinions de tous les temps et de la sagesse générale des siècles, sur l'idée de Dieu et la destinée de l'homme. Selon M. Legrand, Dieu est un, mais son essence est infiniment variée et composée des éléments les plus contraires; c'est l'auteur de tout, la force active et motrice, le créateur de la vie, le souffle de notre âme et la source de l'instinct.

Comme essence immatérielle, Dieu anime son œuvre et en occupe les moindres parties : « Tout n'est pas Dieu, mais Dieu est partout. » Ces deux propositions ne sont-elles pas contradictoires? Dieu ne pouvant être dans ce qui n'est pas lui est donc borné par ce qui en est distinct. La substance spirituelle a beau pénétrer les molécules les plus subtiles de la substance matérielle, il faut supposer une ligne de démarcation, sous peine de les confondre et de les ramener à une seule et même substance. Ou si on les distingue par abstraction on tombe dans un dualisme insaisissable et incompréhensible.

Après avoir essayé de définir Dieu en substance, M. Legrand essaye de le définir en attributs; et ici il se rencontre avec la théologie et la métaphysique, car il ne pouvait trouver d'expressions plus fortes que celles d'omnipotence et de sagesse. Suivant

lui, la volonté de Dieu est déterminée par des causes qui sont en lui-même et qui constituent son essence.

Pour faire accorder la toute-puissance et la sagesse infinie de Dieu, source de perfections et de conservation, avec l'existence du mal, il soutient que la contradiction n'est qu'apparente : elle dérive d'une appréciation imparfaite de l'organisation générale de l'univers. Le mal est un contrepoids indispensable à l'existence du bien, et même un élément de perfection. Ce qui est pour nous le bien est le mal à un autre point de vue, et inversement ce qui est le mal pour nous est en même temps le bien et a inévitablement une utilité quelconque pour d'autres créatures. Mais à qui fera-t-on accroire que la peste, la maladie, la misère, le crime, soient des biens ? Et le mal fût-il nécessaire à l'équilibre général, leurs nombreuses victimes trouveront-elles dans cette pensée un soulagement ou une consolation ? Si encore M. Legrand admettait une autre vie réparatrice de la vie actuelle ! Mais nous verrons qu'il n'oppose point cette consolante perspective aux misères de ce monde. Le mal relatif étant une condition nécessaire du bien absolu dans les desseins de Dieu, on aimerait à savoir pourquoi la bonté divine unie à la toute-puissance n'a pu s'en passer pour fonder l'équilibre universel. Ici, à l'exemple des théologiens, M. Legrand invoque l'impénétrabilité des desseins de Dieu, et s'incline devant ce qu'il ne comprend pas.

Après Dieu, l'homme : la nature de l'homme est composée d'éléments d'essence contraire, les uns physiques et matériels, le corps ; les autres immatériels, l'âme.

Cette distinction radicale de l'âme et du corps fait pressentir une séparation de destinée, et, cependant, l'auteur les soumet tous deux aux mêmes vicissitudes de naissance, de développement, de décadence et de mort. Il ne voit pas dans le corps et l'âme deux antagonistes ; il voit deux substances différentes, mais inséparables, solidaires : notre nature nous porte irrésistiblement, et en même temps, à la poursuite des jouissances physiques ou matérielles et des jouissances intellectuelles et morales. Quand l'une des deux moitiés de nous-mêmes souffre et dépérit par suite de l'exagération de la vie de l'autre, celle-ci commence à décroître. Enfin, le spiritualisme et le sensualisme, loin de se combattre, doivent s'unir pour un but commun, celui de la conservation passagère de l'individu. Donc, l'union de l'âme et du corps est tellement intime et leur harmonie est si parfaite qu'ils ne forment qu'un tout indissoluble ;

ce tout constitue la personnalité, et celle-ci disparaît avec les organes et les sens qui sont les instruments de sa vitalité.

Le principe immatériel une fois uni au corps se divise en intelligence, en sensibilité et en volonté. Ces trois parties sont plus ou moins liées par des rapports constants. L'intelligence étend son domaine sur le monde des idées; la sensibilité comprend les sentiments, et la volonté est l'application aux idées, aux sentiments et aux actes.

Ces hautes attributions de l'âme n'impliquent en aucune façon pour elle une destinée future, autre que celle du corps : peu importe que l'âme soit une création contemporaine de celle du corps, ou le résultat d'un organisme particulier, l'auteur, à son insu, la réduit au rôle de principe vital qui s'affirme dans tous les êtres, et ne prend conscience de lui-même que chez l'homme.

En effet, dans le système de M. Legrand l'âme est indispensable à la vie du corps, comme principe d'activité inconsciente dans le jeu des organes, et d'activité consciente dans les opérations intellectuelles. Aussi, trouvant chez les animaux des mouvements empreints d'esprit de suite, de liberté, de volonté et d'individualité, il leur attribue une âme moins parfaite que la nôtre, mais de nature similaire. Leurs actes extérieurs accusent cependant une grande infériorité intellectuelle, et s'il était vrai que leur langage fût plus compliqué qu'il ne paraît, il se révélerait au moins par des intonations et des gestes plus nombreux et plus variés qu'il n'en présente. Enfin, s'ils raisonnaient, ils pourraient juger, imaginer, abstraire, en un mot ils seraient perfectibles. Ce qu'on appelle volonté chez eux est une impulsion instinctive, ou le désir aidé de la mémoire. Il n'y a ni calcul ni choix. L'éducation, le dressage auquel on peut soumettre quelques animaux n'est pas une opération de leur entendement et encore moins de leur liberté. C'est, au contraire, l'asservissement d'une intelligence inférieure à une intelligence supérieure pour agir mécaniquement, c'est-à-dire sans conscience. Le dressage fait contracter des habitudes, mais ne donne point des mouvements libres.

M. Legrand trouve l'idée de l'immortalité de l'âme peu naturelle en ce sens qu'elle n'est pas évidente; il la considère comme un résultat des raisonnements de l'esprit, ou comme un dogme proposé par une autorité, et dans les deux cas comme une théorie purement humaine. S'il rejetait, *à priori*, tout fait extra-naturel,

on ne pourrait lui opposer que la nécessité morale de la croyance en l'immortalité de l'âme, mais en quoi ce dogme est-il moins soutenable et moins évident que celui d'une création et d'un créateur? « La volonté du créateur qui est permanente, dit-il, doit, par un de ces rapports mystérieux *que nous n'apercevons pas*, s'imposer à l'esprit de tous. »

Comment! la foi en Dieu repose sur des rapports que vous n'apercevez pas, et la foi en l'immortalité de l'âme, qui est au moins aussi essentielle ne s'appuierait pas sur des raisonnements du même ordre? Il nous semble que l'une implique l'autre, et que la croyance en la toute-puissance, en la bonté et en la justice divine, serait au moins superflue sans la croyance en l'immortalité de l'âme.

Dans ce système, la vie commune est pour nous la seule forme accessible, compréhensible de la vie de notre âme; dans cette union où elle est le principe d'activité se trouve la condition essentielle de sa propre existence, et quand la désunion a lieu le tout meurt, et chaque partie *spirituelle* ou *matérielle* est entraînée nécessairement dans la décomposition générale. L'âme n'est donc qu'un souffle vital disparaissant avec les corps qu'elle anime; donc le mot spirituel n'a plus de signification s'il exprime une chose passagère, finie.

M. Legrand ne trouve aucune preuve de la promesse que Dieu se serait faite à lui-même au sujet de la destinée de notre âme. Tout lui démontre qu'êtres contingents, nous sommes créés dans les conditions de tous les êtres contingents, et il ne croit pas qu'une dérogation à la loi générale ait été faite en notre faveur.

Ainsi l'âme ne constitue pas à elle seule la personnalité humaine; sans le corps elle n'aurait pas de vie effective, car sans communion avec les sens elle n'aurait aucune solidarité de sensation, de bonheur ou de peine, de mérite ou de démérite; il faut qu'ils vivent et meurent ensemble. Le christianisme admet leur solidarité éternelle par la résurrection des corps; mais M. Legrand ne comprend pas l'éternité des corps. La vie corporelle étant la succession des éléments et des formes, l'accroissement et le décroissement successifs, par quelle nouvelle combinaison satisferait-on à des désirs qui n'auraient plus pour but la conservation d'un corps? A quoi serviraient des sens et des organes, lorsqu'on n'aurait plus de besoins physiques? Il faut donc qu'ils disparaissent quand ils n'ont plus de raison d'être, tout comme l'âme.

Après s'être convaincu que l'immortalité de l'âme n'est pas admissible *à priori*, M. Legrand veut démontrer *à posteriori* que tout raisonnement fondé sur la nécessité d'une vie future, en face des injustices de la vie présente, repose sur une fausse base, parce que ces injustices ne sont qu'apparentes; et il passe en revue successivement les sommes de bonheur et de malheur dévolues à chacun; le mérite et le démérite fondés sur la liberté humaine, et leur rapport avec les inégalités; le hasard, sa puissance et ses mystères; et il ressort pour lui de cet examen que les applications des lois et des causes dont l'existence nous échappe, ont pour objet dans leur imprévu, dans leur injustice apparente, l'exécution même de la souveraine justice. Le hasard n'est point la fatalité, c'est un fait providentiel. Dieu, en créant le monde, a livré l'homme et les choses à la merci d'une foule d'événements sans cause visible, se succédant, s'enchaînant et s'interrompant sans raison sensible pour nous; il les fait servir à l'infinie variété des résultats partiels qui se déroulent dans le résultat général. Le fatalisme, c'est l'impuissance et l'irresponsabilité; la Providence, c'est la rectification des abus de la liberté humaine et des effets de notre faiblesse, par conséquent nous ne pouvons voir aucun de nos droits violé ou méconnu par le hasard, puisqu'il est conduit par la main de Dieu. C'est l'effort de la volonté dirigée dans le sens du bien qui fait le mérite; ce sont les conditions fatales de la nature et du hasard qui déterminent à quelle œuvre s'appliquera la volonté.

Oui, sans doute, des circonstances fortuites viennent souvent au secours de l'homme pour le développer et le perfectionner, mais à quoi serviraient-elles si elles n'étaient mises à profit par une bonne volonté et de persévérants efforts? C'est de la liberté d'agir que sort le mérite de l'action.

Le bonheur, selon M. Legrand, n'est pas une satisfaction personnelle et directe, mais le résultat d'une comparaison de notre destinée avec celle de l'ensemble des êtres, c'est la pensée que nous contribuons, par nos douleurs comme par nos joies, à l'équilibre général, à l'harmonie universelle.

Il soutient que la vie humaine sur cette terre n'a d'autre but, d'autre objet qu'elle-même et n'a pas le sens d'une épreuve ou d'une préparation. Notre attachement pour la vie, en dépit des misères dont elle est semée et de la séduisante perspective d'une vie future, trahit la pensée intime de sa durée éphémère,

Loin de voir dans la lutte des intérêts une source de luttes et de malheurs, il y trouve une condition d'équilibre social, d'amélioration indéfinie. La société est un être moral, ayant son existence propre, et fusionnant tous les intérêts dans l'intérêt général.

Qu'est-ce que l'égoïsme? C'est la reconnaissance et la mise en œuvre des intérêts que nous révèle la science intime, la manière de sentir qu'on trouve en soi et nulle part ailleurs; il n'est pas blâmable en lui-même; il ne devient défaut, vice ou crime que par suite d'un mauvais mode d'application. Mais, au point de vue du devoir, il consiste à respecter les droits des autres et à faire valoir les siens. Considérer l'égoïsme comme le mobile presque constant et unique de notre activité, c'est élargir singulièrement le sens du mot, de manière à lui faire exprimer toutes les vertus : l'honneur, l'amour, le désintéressement même. N'éprouvons-nous pas une satisfaction personnelle très-vive à la suite d'un acte de dévouement où nous avons risqué notre vie pour sauver notre semblable, peut-être un inconnu? Oui, sans doute, mais quel nom donnerez-vous à celui qui reste impassible en face des misères d'autrui, ou qui se réfugie dans une retraite, à l'abri des soucis de la famille, affranchi de toute obligation sociale, pour se livrer à l'unique préoccupation de son étroite personnalité? Vous l'appellerez un *mauvais* égoïste : nous croyons que l'épithète affaiblirait le substantif. Aussi ne dirons-nous pas comme l'auteur que nos sentiments sympathiques doivent demander leur passe-port à nos intérêts. Non, le sacrifice de notre fortune, le risque de notre vie pour une grande cause ne seront jamais appelés des satisfactions égoïstes.

M. Legrand a écrit un excellent chapitre sur la solidarité naturelle, sur ses effets et son but; sur nos droits, nos devoirs et nos intérêts par rapport à la morale générale : « La morale, dit-il, est l'observation et la conservation d'un certain ensemble de droits et de devoirs, soit envers soi-même, soit les uns envers les autres, afférant à chacun, et tendant au maintien constant de l'ordre naturel et de l'ordre social. »

Suit une classification des intérêts qui se déduit logiquement de ce système, savoir : les intérêts individuels de premier ordre qui, s'ils sont indépendants, donnent lieu à des droits infranchissables et, corrélativement, à des devoirs de respect de la part d'autrui, opposés à des droits individuels de même nature; la

priorité décide de la légitimité. Opposés à des intérêts généraux principaux, ils leur sont nécessairement sacrifiés. Opposés à des intérêts généraux secondaires, il faut qu'ils aient satisfaction.

Les intérêts individuels secondaires, s'ils sont indépendants, constituent des droits légitimes qui doivent être satisfaits. S'ils sont opposés à des intérêts individuels secondaires, il faut considérer la priorité et l'importance des uns et des autres pour juger de la légitimité du résultat. S'ils sont opposés à des intérêts généraux, ils s'effacent naturellement. Quant à ceux-ci, ils créent à tous le devoir de ne pas les blesser ni de les méconnaître.

En résumé, l'auteur s'est appliqué à acquérir la connaissance de notre destinée en recherchant les attributs de notre nature pour les rapprocher de l'idée que nous nous faisons de Dieu et de l'univers. Il a considéré Dieu comme une puissance à la fois fatale et intelligente, principe du bien et du mal dont le balancement constitue l'activité, le mouvement, la variété, et conserve l'harmonie universelle ; et l'homme comme occupant le premier degré de l'échelle des êtres, mais non investi de l'immortalité, qualité propre seulement à un être parfait et infini.

Il a expliqué les caractères relatifs du bien et du mal, montré le véritable mérite reposant sur la conscience, le bonheur inégalement réparti entre les êtres suivant les conditions de leur nature, et nié une vie postérieure éternelle, comme incapable d'ailleurs de satisfaire à notre désir de justice qui est la proportion dans les mérites et les récompenses.

Il a fait voir que l'homme, dont la destinée est toute terrestre, est dominé par l'instinct du bonheur, et en recherche la satisfaction dans l'état de société qui favorise les jouissances de chacun. Mais dans la société, à côté de l'assistance mutuelle des hommes, il y a la lutte des intérêts : l'harmonie et l'ordre sont conservés par la connaissance des droits et des devoirs. Selon lui, le jeu des intérêts se fait suivant les lois de l'égoïsme et de la solidarité, et l'intérêt définitif et principal de chacun se concilie en général avec la satisfaction des droits des autres ; le mérite trouve son prix dans la conscience et dans les effets extérieurs, tandis que le démérite est puni par la justice humaine et par l'opinion publique. Enfin, il a posé en quelques mots les principes humanitaires, fondements des rapports sociaux et des institutions humaines : la fraternité, l'égalité, la liberté.

Ce sujet était assez vaste pour donner lieu à un système complet,

mais M. Legrand, comme nous l'avons dit, n'a eu d'autre prétention que d'expliquer clairement, simplement, la vie telle qu'il l'entend, et il l'a fait dans un style qui accuse une plume exercée, et par des développements qui révèlent de profondes méditations sur toutes les questions philosophiques, religieuses et sociales.

EXAMEN CRITIQUE DES DOCTRINES DE LA RELIGION CHRÉTIENNE, par Patrice Larroque, 2 vol. in-8°, 3e édition.

RÉNOVATION RELIGIEUSE, par le même ; 1 vol. in-8°, 3e édition (librairie internationale de Lacroix).

I

La première édition de ces deux ouvrages a paru il y a quatre ans en Belgique. Cette apparition causa tout d'abord un certain émoi. Depuis longtemps, on n'avait osé attaquer aussi directement le christianisme dans son origine, dans ses traditions et dans son esprit. Les exemplaires introduits en France manquèrent d'attirer sur l'auteur les foudres du parquet. Le *Siècle* reçut un avertissement rien que pour en avoir parlé. Mais les menaces, heureusement, en demeurèrent là et l'œuvre de M. Larroque poursuivit paisiblement son succès. Aujourd'hui, à la faveur de la liberté philosophique dont nous jouissons sous un ministre libéral, un libraire de Paris a pu l'éditer à nouveau : désormais le public français a le droit de la lire et de la juger.

L'*Examen critique des doctrines de la religion chrétienne* est un ouvrage d'érudition et de polémique qui se distingue des ouvrages de même genre publiés en Allemagne, par une critique qui serre de plus près son sujet, par un exposé à la fois plus simple, plus lucide et plus complet des faits et des idées. Tout le monde peut le lire avec fruit parce que tout le monde peut le comprendre, l'auteur ayant su se garder de la forme trop savante qui rend si pénible l'étude de l'exegèse allemande.

Selon M. Larroque la religion chrétienne, considérée non point telle qu'elle a pu être dans l'intention, très-peu connue d'ailleurs, de son auteur, mais telle qu'elle s'est établie de fait à la place du polythéisme, n'a été et n'est encore, par ses dogmes, par sa hié-

rarchie sacerdotale, ses miracles, ses prophéties, ses anges, ses démons, etc., qu'un polythéisme renouvelé et mitigé. Il croit l'heure venue où le monde doit rompre définitivement avec les dernières traditions païennes, par conséquent avec les cultes qui en ont conservé les pratiques.

Un signe de la décadence du christianisme lui apparaît surtout dans la recrudescence de pompes et de luxe qui accompagnent les cérémonies religieuses comme aux derniers temps du paganisme : décors, musique, artistes de théâtres, illuminations, programmes, affiches, réclames, etc. Tout cela révèle l'amour de l'art plus que l'amour de Dieu.

L'*Examen critique* est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur considère la doctrine chrétienne telle qu'elle a été formulée depuis plusieurs siècles, et telle qu'elle est encore aujourd'hui définie par l'Église. Dans la deuxième, il la juge telle qu'elle existe dans les livres originaux de la Bible, par conséquent dans ses monuments les plus anciens.

Il passe en revue successivement les dogmes fondamentaux : péché originel, trinité, Esprit-Saint, divinité de Jésus, incarnation, rédemption, réversibilité des mérites du Christ, rémission des péchés, justification, grâce, prédestination, miracles, prophéties, présence réelle de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques, culte de Marie et des saints, résurrection des corps, éternité des peines ; sans parler des autres dogmes secondaires auxquels cependant on a rattaché des pratiques obligatoires.

Il n'est point de notre compétence de suivre l'auteur dans sa critique détaillée des traditions et des dogmes du christianisme, disons seulement qu'il y déploie une érudition profonde, fruit de longues et sérieuses études. Le résultat capital de ses investigations historiques c'est que le christianisme lui semble inférieur au mosaïsme sous le rapport religieux, parce qu'il a transformé le monothéisme de Moïse en trois êtres distincts, c'est-à-dire en polythéisme. Mais il n'attribue pas à Jésus toutes les erreurs qui sont venu gâter son œuvre morale, car il trouve celle-ci capable de soutenir avantageusement la comparaison avec les religions juive, païenne et mahométane. C'est ainsi qu'il signale dans Matthieu de beaux préceptes sur la réconciliation, contre l'hypocrisie et l'ostentation, et sur l'exercice de la bienfaisance. Dans Jean, il y a des préceptes d'humilité et d'amour. Quant à l'amour du prochain, il était déjà enseigné dans le Lévitique ; la

défense de rendre le mal pour le mal se trouvait dans les proverbes. Mais on ne peut disputer à Jésus la gloire d'avoir prêché au peuple de grands principes de philosophie qui jusqu'à présent n'avaient été enseignés que dans les écoles, tels que la tempérance, la probité, la pureté, la répression des sens, etc.

Les apologistes du christianisme reprochent souvent à ses adversaires de combattre ce qu'ils ignorent ; on ne pourrait adresser ce reproche à M. Larroque ; il a consacré de longues années à l'étude des textes et des commentaires de l'ancien et du nouveau testaments ; ce n'est donc pas un parti pris d'avance qui lui a fait trouver à chaque page des contradictions et des erreurs, et l'a convaincu que, sous le rapport du dogme, le christianisme, tel qu'il a été formulé depuis des siècles, tel qu'il l'est encore semble avoir pris à tâche de contredire la raison, et que sous le rapport des traditions et des idées il est constamment démenti par les données de la science moderne.

A tout cela les théologiens lui ont répondu et lui répondront encore par ces fins de non recevoir : si l'Ancien et le Nouveau Testaments sont vraiment œuvre de Dieu, ils ne sauraient contenir des erreurs, sans mentir à leur origine ; c'est la science humaine qui se trompe soit par ignorance, soit par fausse interprétation ; et puis, l'être divin qui a créé et qui gouverne le monde peut bien défaire ce qu'il a fait, le modifier, le changer, quand et comment il lui plaît, contrevenir enfin aux lois qu'il a établies lui-même par des miracles, car les miracles ne sont autre chose que des contraventions aux lois naturelles : l'absurdité apparente des dogmes, l'étrangeté des faits prouvent, elles-mêmes, une intervention divine, puisqu'elle déjoue toutes les investigations de l'esprit humain.

M. Larroque convient d'ailleurs qu'on ne saurait faire un choix dans ces livres ; c'est un tout dont les parties quelques disparates qu'elles soient sont solidaires les unes des autres ; il faut tout admettre ou tout rejeter.

Cet examen critique n'est point fait pour ceux qui admettent *à priori* tout ce que la tradition sacrée leur propose, ni pour les savants qui repoussent *à priori* le surnaturel, il est fait pour ceux qui hésitent encore entre la foi et la science, et se demandent si la raison leur a été donnée pour s'en servir ou pour l'abdiquer, s'ils peuvent exercer leur libre arbitre, leur raison sur les faits et sur les idées qu'on leur présente ou s'incliner silencieusement devant

l'autorité prétendue infaillible qui les leur impose. A ceux-ci nous croyons pouvoir prédire sans trop nous avancer qu'après la lecture attentive de ce livre ils en adopteront les conclusions, et cela avec d'autant plus de confiance et de quiétude qu'on leur propose aux lieu et place d'anciennes croyances non pas l'incrédulité, le scepticisme, le matérialisme, mais une religion naturelle fondée sur l'autorité de la raison et non sur celle de traditions plus ou moins erronées ; telle est la religion dont nous allons suivre le développement.

II

Après s'être efforcé de démontrer que le christianisme ne répondait pas aux besoins de l'esprit humain et qu'il était radicalement impossible de le mettre en harmonie avec les exigences de l'ordre moral, M. P. Larroque a entrepris l'exposition de croyances rationnelles capables de remplir le vide laissé par le christianisme. En attaquant une religion particulière dans ses dogmes essentiels, son but n'était pas de porter atteinte au sentiment religieux lui-même ; loin de là, il voulait le faire triompher et, pour cela, commencer par l'épurer de tout alliage légendaire et dogmatique.

Le titre de cet ouvrage : *Rénovation religieuse*, pouvait faire soupçonner de la part de l'auteur, l'intention de fonder une religion nouvelle ; mais il proteste tout d'abord hautement contre cette supposition ; il se borne à essayer une nouvelle démonstration de la double croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, ce fond commun de toutes les religions existantes, et à mettre en évidence, à appliquer même les notions primordiales de la raison universelle dont il fait la base de l'édifice religieux de l'avenir. La religion qu'il prêche doit répondre tout à la fois aux besoins généraux et permanents de l'humanité, aux besoins actuels de l'ordre moral, et loin d'enrayer la civilisation comme les croyances du passé, en favoriser, au contraire, la marche progressive.

L'histoire lui démontre que le discrédit où tombent les anciens dogmes, n'éteint pas le besoin d'une religion, parce que ce besoin est naturel à l'âme humaine ; mais alors les plus courageux s'éloignant des pratiques dont ils n'admettent pas l'objet, se condamnent à un isolement pénible et à de rudes sacrifiees.

D'autres, et c'est le plus grand nombre, détournés par les exigences de la vie sociale de toute pensée philosophique et religieuse, participent machinalement à un culte extérieur, dont ils

ne cherchent pas à se rendre compte. Beaucoup même par des motifs de convenance sociale, par des considérations de famille, de rang, de position officielle, défendent et pratiquent tout haut des croyances qu'ils rejettent tout bas.

M. Larroque pense que la vraie religion dans ce qu'elle a d'accessible à l'esprit humain, n'a pas encore été montrée aux ignorants sous des formes saisissables et dans toute sa simplicité, ce qui les laisse désarmés contre les mauvaises passions. Car, dans toutes les religions, la morale étant rattachée à des dogmes particuliers, si la fausseté de ceux-ci vient à être reconnue, la morale en est fortement ébranlée. C'est pourquoi il se propose de réveiller le sentiment à la fois moral et religieux chez les savants aussi bien que chez les ignorants; en un mot, chez toutes les classes de la société, en leur enseignant les croyances fondamentales les plus inébranlables : la croyance en un Dieu parfait et celle d'un ordre moral dont l'âme perçoit l'existence et auquel doivent se conformer ses actes libres.

La foi religieuse, comme il l'entend, n'est point l'adhésion de l'esprit à des choses que l'on ne comprend pas, mais à des vérités préalablement examinées et clairement conçues : « Tel sera, dit-il, le point de départ d'une religion rationnelle. En adoptant un petit nombre de propositions fondamentales, expressions de grandes et fécondes vérités qui embrassent tout le monde moral, elle laissera aux philosophes et aux savants de divers ordres le soin de rechercher et de discuter les autres vérités qui ne sont point marquées d'un même caractère d'évidence presque immédiate. »

La première base de la foi religieuse c'est l'idée de Dieu, c'est-à-dire du parfait, de l'infini. Cette idée-là procède de celle de l'imparfait, du fini. On ne peut concevoir le particulier sans l'universel, le contingent sans le nécessaire, le relatif sans l'absolu. Le parfait, l'infini sont des expressions identiques désignant la réunion de tous les degrés possibles de l'existence. Il faut donc un être qui réalise en lui l'idée du parfait, de l'infini; il faut une cause première en dehors des séries de causes-effets, ne dépendant d'aucune autre, étant sa propre raison d'être, et par là même la raison d'être de toutes les autres.

La création est donc l'action souveraine par laquelle la cause première a fait commencer des séries d'êtres vivants qui naissent ensuite les uns des autres en vertu des forces de reproduction dont elle les a doués. Cette action s'est exercée sans doute par des voies

naturelles adoptées aux divers âges et changements du globe. Les voies inconnues encore de la science, dépendent des mêmes lois qui gouvernent le monde et dont les effets varient perpétuellement. La création n'est pas un fait instantané et isolé d'intervention surnaturelle. Les lois qui président au développement graduel des diverses formes de la vie, ayant Dieu pour auteur, donnent de sa puissance et de sa science une plus haute idée qu'un fait subit d'intervention miraculeuse, qui contredirait ce que l'observation nous apprend de la marche progressive des œuvres de la nature.

Ainsi, créer ce n'est pas tirer le monde de rien, c'est organiser et ordonner la matière élémentaire. Mais cette matière qui est au fond de tous les corps à l'état solide, liquide ou gazeux, a-t-elle eu aussi un commencement? L'auteur déclare franchement cette question insoluble dans l'état actuel de la science. Cependant, puisqu'il déclare Dien infini, comment concilierait-il cette infinité avec la coexistence éternelle de la matière?

Il enseigne que la nature constitutive de la matière est manifestée seulement par nos sensations. Le raisonnement déduit de ces sensations la certitude qu'il existe hors de nous quelqu'être qui les produit; mais, cela ne nous apprend pas quelle est sa nature; cette ignorance même nous rend impuissants à résoudre la question de savoir si la substance élémentaire a eu, dans son mode actuel d'existence, un commencement. On se heurte ici à un mystère que l'unité de substance peut seule expliquer; or, l'unité de substance, c'est du panthéisme, et M. Larroque le repousse énergiquement, parce qu'il supprime la persistance de l'individualité après la mort.

Au sujet de la personnalité de Dieu, M. Larroque constate ce fait historique que c'est en concevant la manière d'exister de Dieu d'après le modèle de la nôtre, que les religions du passé ont abouti à la superstition et au fanatisme. On lui a prêté notre caractère et nos passions, jusqu'à notre figure.

On a également dénaturé l'idée de sa liberté en l'assimilant à la nôtre qui est limitée et imparfaite. La liberté de Dieu consiste en ce que son activité est pleinement indépendante de celle de tout autre être; toutefois elle n'exclut pas une nécessité intérieure qui résulte de la perfection même; elle a des motifs d'action.

Comment Dieu gouverne-t-il le monde? C'est en embrassant la totalité des existences et leurs relations. Il pourvoit tous les êtres en général et chacun d'eux individuellement des moyens d'arriver

aux fins pour lesquelles il les a créés, mais en leur laissant la liberté du choix.

M. Larroque cherche à faire concorder le fait de la perfection divine avec celui de l'imperfection des créatures. Si on lui demande comment un ouvrier infaillible et prévoyant peut créer une œuvre défectueuse, il répond que la contradiction n'est qu'apparente. L'œuvre est parfaite dans son ensemble, et quant aux détails s'ils présentent des défauts et des vices, cela s'explique par la nécessité des oppositions et des contrastes.

Cependant il n'adhère point à l'opinion de M. J. Simon que la conciliation du bien et du mal présente une difficulté invincible sur l'immortalité de l'âme; car c'est rejeter la conséquence de l'objection et respecter les prémisses contre lesquelles il y a beaucoup à dire. Voici, du reste, comment il cherche à résoudre la question : Si nous ne pouvions mal agir nous ne pourrions pas bien agir non plus, car le bien, pour un être imparfait et limité ne se comprend que par opposition au mal; le mal donne l'idée du bien, sans lui nous agirions sans connaissance, sans liberté, et par conséquent sans mérite. Si nous ne pouvions éprouver que le plaisir physique, il faudrait qu'il fût incessant et également réparti à tous, et les intermittences seraient marquées d'impatience, d'anxiété, d'envie qui constitueraient de véritables maux.

Mais qui ne préférerait ces maux-là à ceux de la maladie, de la misère, du crime, de tous les maux trop réels qui affligent l'humanité sans intermittences? Nous croyons que les efforts réunis des philosophes et des théologiens auront toujours beaucoup de peine à concilier l'existence du mal, dut-elle être temporaire, avec celle d'une toute-puissance créatrice, providentielle, dont la sagesse et la justice infinies en trouveraient un démenti dans ses propres œuvres, si ces œuvres étaient marquées d'imperfection et d'injustice.

Après l'idée de Dieu, vient celle de l'âme. Toutes les opinions s'accordent à reconnaître en nous un principe puissant auquel on donne les noms d'âme, d'esprit, d'intelligence; elles cessent de s'entendre, lorsqu'il s'agit d'en déterminer l'origine et la nature.

M. Larroque la définit : une substance simple et distincte du corps qu'elle anime, un principe sentant, pensant et actif.

Il renvoie en note, nous ne savons pourquoi, l'explication de l'union mystérieuse de l'âme et du corps. Il suppose qu'en vertu d'une de ces lois générales dont le secret nous est encore voilé,

Dieu confère, pour un temps, à l'âme, la faculté d'agir directement par la force de sa volonté sur un corps particulier organisé, et de communiquer par son intermédiaire avec le monde extérieur. Cette relation finit quand la vie cesse, comme elle avait commencé quand la vie avait apparu.

L'âme n'est point le principe vital; elle imprime au corps une activité distincte de celle qui anime tous les corps. Elle agit sur elle-même, et se modifie par les réflexions; tandis que le corps ou la matière ne peut modifier son propre état; toutefois l'activité vitale lui est inhérente, et ce qu'on nomme inertie n'est autre chose que l'état dans lequel les forces se tiennent en équilibre.

Il considère les sensations comme des modifications passives, mais simples, appartenant à l'âme seule où elles seraient reliées à toutes ses autres modifications, soit passives, soit actives par la conscience. Ce qui est du corps, ce sont les impressions reçues par nos organes des sens et transmises au cerveau; les sensations qui en naissent se transforment en idées par les facultés de l'attention et de la perception, et deviennent les premiers matériaux du jugement et du raisonnement. Il doute que tous les modes d'activité de l'âme aient une corrélation nécessaire avec telles ou telles conditions du cerveau, et admet, sans pouvoir l'expliquer, qu'à la suite d'une impression reçue par un organe et aussitôt transmise au cerveau par l'intermédiaire du système nerveux, la sensation naît dans l'âme, et que l'âme produit le mouvement initial qui, parti du cerveau, se communique instantanément jusqu'aux extrémités du corps par l'intermédiaire d'un autre système de nerfs.

On comprend, dès lors, qu'il regarde le souvenir comme une opération exclusive de l'âme, à laquelle le corps reste étranger; il en trouve la preuve dans le renouvellement des molécules de celui-ci; ces molécules changeant plusieurs fois dans la vie, emporteraient avec elles le souvenir, s'il était l'empreinte d'une image ou la continuité d'une émotion dont elles auraient été affectées. Mais ce renouvellement n'est point tellement brusque que les anciennes molécules pourchassées par les nouvelles, n'aient pas le temps de laisser à celles-ci la forme, la couleur, les affections morbides, les goûts, les aptitudes physiques qui persistent souvent toute la vie malgré ces changements successifs. Ne pourrait-on pas conjecturer que l'impression des souvenirs se transmet également de molécules à molécules sans solution de continuité?

Mais M. Larroque refuse au cerveau la faculté d'élaborer la pensée; et retournant cette proposition de certains physiologistes que l'intelligence est d'autant plus supérieure qu'elle trouve à son service une organisation plus parfaite, il soutient que c'est au contraire parce que l'intelligence est d'une nature supérieure qu'elle acquiert des organes plus parfaits; c'est par l'usage qu'elle accroît ou diminue la puissance de ses instruments d'activité.

Sans établir en système rigoureux les aptitudes intellectuelles proportionnées au développement de la partie antérieure du cerveau, il est reconnu cependant que le front déprimé accompagne généralement l'idiotisme; comment expliquer cette coïncidence?

Les métaphysiciens dédaignent trop les observations physiologiques lorsqu'elles constatent l'influence des affections cérébrales sur l'état moral et intellectuel de l'individu. Que penseraient-ils s'ils voyaient un médecin faire disparaître complètement l'intelligence d'une personne en appuyant le doigt sur une partie de son cerveau mise à nu, la faire incontinent reparaître en le retirant, et de nouveau disparaître en le replaçant? Voilà un fait dont la constatation est aussi éloquente qu'un chiffre. Cependant M. Larroque ne veut pas qu'on interroge la physiologie sur les conditions de l'existence, ni sur le sommeil, le rêve, les aliénations, le délire; il veut encore moins qu'on l'interroge sur l'apparition des premiers individus de diverses espèces, soit végétales, soit animales, en dehors des voies actuelles de la génération, par le concours des sexes ou la préexistence d'autres individus. A quoi donc répondra-t-elle? Il convient toutefois qu'un vrai philosophe doit explorer attentivement toutes les branches de la science humaine. Sans cette condition, en effet, il peut arriver que les plus savantes spéculations de la métaphysique viennent se briser contre certaines données de l'expérience, comme le fait que nous venons de mentionner, lequel d'ailleurs n'exclut point la spiritualité de l'âme.

La distinction de l'âme et du corps bien établie, M. Larroque arrive à la grande question de l'immortalité de l'âme. Il démontre que l'âme ne peut pas mourir, d'abord parce qu'elle est simple et distincte du corps qu'elle anime, et ensuite parce que des raisons particulières fondées sur les notions de l'ordre moral, impliquent son immortalité. Sur cette question, il rencontre deux sortes d'adversaires: d'abord les matérialistes pour qui l'âme, n'étant qu'une collection des phénomènes vitaux, disparaît avec ceux-ci; puis ceux qui tout en distinguant l'âme du corps n'admettent pas son

immortalité, déclarant que puisqu'elle n'a aucune connaissance d'une vie précédente, c'est parce qu'elle commence avec la vie actuelle et doit conséquemment finir avec elle.

Mais, selon M. Larroque, rien ne dit que l'existence de l'âme, antérieure à cette vie, se soit passée dans des conditions semblables à celles d'aujourd'hui; donc rien n'autorise à nier qu'elle ait dû en perdre momentanément la conscience pour la reprendre plus tard. Cependant il n'insiste pas sur cette hypothèse, il ajoute seulement que puisque l'être ne peut pas plus cesser d'exister qu'il ne peut sortir du néant, nier l'immortalité de l'âme c'est se condamner à affirmer qu'elle n'est pas un être, mais une manière d'être, un simple attribut de notre organisme, une abstraction.

Enfin le grand et principal argument en faveur de l'immortalité de l'âme est emprunté à des considérations morales, et repose sur la nécessité d'une vie future réparatrice du mal, rémunératrice du bien. Sans cela, dit M. Larroque, point de progrès réel, point de justice complète; car la justice éternelle doit aussi nécessairement atteindre sa complète et universelle satisfaction, que les lois physiques de la gravitation doivent produire leur effet.

L'immortalité de l'âme implique un état futur différent de l'état actuel, c'est-à-dire un bonheur acheté par des épreuves successives dans ce monde ou dans d'autres, un bonheur vrai et, cependant, susceptible d'accroissement, car s'il était parfait, sans désir, ce serait un état de plénitude que Dieu seul peut embrasser.

Une fois le dogme de l'immortalité de l'âme admis comme base de la morale, on est forcé de reconnaître, en dehors même des démontrations psychologiques, que l'âme n'est pas le corps, et qu'après cette vie il y a autre chose qu'une transformation des éléments organiques.

Les animaux ont-ils une âme ? M. Larroque répond affirmativement, il croit qu'elle est tout aussi incorporelle et impérissable que l'âme humaine. Seulement comme elle ne parait pas se replier sur elle-même, ni avoir conscience de sa propre personnalité, il suppose une autre destination ultérieure qu'il ne détermine pas.

Un chapitre important est consacré à la distinction du bien et du mal moral, à la définition du mérite et du démérite. Les idées du bien et du mal doivent être fondées sur l'essence même des choses, sur les notions primitives de l'ordre, sur la connaissance plus ou

moins avancée de la nature des êtres, de leurs rapports et de leurs fins. Avant tout, il faut concevoir clairement que nous devons faire le bien et éviter le mal, indépendamment de toute considération d'intérêt présent et à venir; mais ensuite concevoir aussi qu'il est juste que toute bonne action soit récompensée et toute mauvaise punie, car l'idée de la récompense ou de la peine fournit une sanction, par conséquent une base solide à l'obligation de bien faire, les idées du mérite et du démérite dépendant de celles du bien et du mal.

Il y a ici de bonnes pages sur la libre détermination de l'âme humaine, sur l'exercice du libre arbitre opposé à l'influence fatale et exclusive qu'on attribue trop souvent aux circonstances, aux milieux sur nos actes et sur nos pensées. Seulement la liberté est en raison des lumières qui en dirigent l'exercice : plus l'homme est éclairé et vertueux, plus il se possède et plus il approche d'une parfaite indépendance.

L'auteur développe une excellente théorie des devoirs et des droits, en considérant successivement l'homme sous trois aspects : dans ses rapports avec Dieu, avec lui-même et avec ses semblables. C'est d'ailleurs la division ordinaire adoptée par les moralistes.

Le sentiment religieux, considéré comme une loi de notre nature morale ne doit point se borner à un simple retour de l'âme sur elle-même, à une stérile méditation; il doit, comme tous les sentiments qui nous affectent vivement, se produire hors de nous sous des formes sensibles qui invitent les hommes à une manifestation publique; aussi l'auteur présente-t-il dans un long appendice des moyens d'organisation pour une nouvelle société religieuse.

Puis viennent les devoirs de l'homme considéré individuellement, et les droits qui en dérivent.

Le premier devoir de l'homme c'est de veiller à la conservation de sa vie; le deuxième c'est de cultiver son intelligence, de régler ses appetits et ses penchants naturels. La culture de notre intelligence importe tellement à l'accomplissement de notre destinée, qu'une sorte d'instinct vient ici au secours de la réflexion, comme pour la conservation de la vie.

Les devoirs de l'homme dans ses rapports avec ses semblables, consistent en devoirs de fidélité à ses engagements, et de bienfaisance; puis en devoirs particuliers fondés sur la qualité de membre de la société domestique et de membre de la société politique.

Quant aux droits, ce sont autant de moyens d'accomplir nos devoirs positifs; et l'obligation de les défendre s'identifie avec celle d'accomplir nos devoirs.

On le voit, ce livre embrasse tous les sujets relatifs à la destinée présente et à venir de l'homme; aussi le titre en est-il trop modeste, car il ne s'agit pas seulement de rénovation religieuse, mais encore de rénovation philosophique et sociale. C'est donc une œuvre complète, une œuvre que l'auteur a méditée pendant de longues années : « Pour y travailler sans distraction et avec une pleine indépendance, dit-il, je me suis détourné des voies qui conduisent à la richesse et à la puissance... Je me suis retranché, comme dans un fort inexpugnable dans cette obscurité de la vie privée, au sein de laquelle seule je crois possible aujourd'hui de conserver ma liberté et mon honneur. »

NOTICE SUR SÉNÈQUE, considéré comme philosophe, par Félix Cadet, professeur de philosophie au lycée de Reims. (Brochure in-18, librairie de J. Delalain).

Ce petit opuscule renferme beaucoup de choses en peu de pages. M. Félix Cadet a eu l'heureuse pensée d'extraire une sorte de quintescence morale des ouvrages philosophiques de Sénèque, et a réalisé cette observation de Quintilien : « Il y a chez Sénèque beaucoup à louer, beaucoup à admirer, il faut seulement avoir soin de choisir. »

L'auteur est heureux de voir Sénèque rangé désormais parmi les philosophes anciens déjà inscrits dans le programme universitaire, à côté de Platon et de Cicéron. C'était, en effet, une véritable lacune dans l'enseignement moral que l'absence d'un moraliste dont Rollin disait : « Nul auteur ancien n'a autant de pensées, ni si belles, ni si solides. » Aussi vient-on de prescrire pour nos classes les *lettres à Lucilius* qui résument les nombreux traités de Sénèque dans ce qu'ils ont de plus conforme à la morale universelle.

Tertullien, malgré ses préventions contre les philosophes payens, était bien obligé d'admirer celui qui avait enseigné des doctrines analogues à celles de l'Évangile; — il ne s'en séparait pas : *Seneca*

sæpe noster. Une tradition a même supposé une correspondance entre Sénèque et saint Paul. C'est que tous deux avaient puisé à la même source, au stoïcisme grec, dont les maximes circulaient dans tout l'empire romain et ne pouvaient être ignorées d'aucun penseur du temps. On retrouve chez les apôtres, et chez les premiers Pères de l'Eglise comme chez les derniers philosophes du paganisme, les mêmes sentences presque mot pour mot.

Voici enfin des paroles de J. de Maistre qui ne sauraient être suspectes : « Je ne crois pas, dit-il, que dans les livres de piété on trouve, pour le choix d'un directeur, de meilleurs conseils que ceux qu'on peut lire dans Sénèque. Il y a telle de ses lettres que Bourdaloue et Massillon auraient pu réciter en chaire avec quelques légers changements. »

Ces différents témoignages suffisaient amplement pour inspirer à M. Cadet la réhabilitation d'un philosophe moraliste qu'on a souvent critiqué sans le connaître et dont la devise était : « le souverain bien, c'est l'honnête. » Sénèque a prêché la fraternité humaine, l'adoucissement du sort des esclaves et des serviteurs, l'accomplissement des devoirs sans but intéressé, le mépris de la mort, la modération dans les desirs, la subordination du corps à l'âme, l'amitié des gens de bien, enfin toutes les vertus individuelles et sociales dont la pratique est indépendante des temps, des climats et des sectes, et nous félicitons l'honorable professeur du lycée de Reims d'avoir su les bien mettre en évidence. Son petit livre est un modèle du genre.

MÉLANGES.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. — M. Duruy, ministre de l'instruction publique, n'oublie pas, au milieu de ses préoccupations administratives, les travaux historiques qui ont fait sa réputation ; dans ses heures de loisir, il aime à reprendre ses études favorites et à en publier les résultats. Il vient de commencer, dans la *Revue contemporaine*, un travail important qu'il intitule : *Introduction générale à l'histoire de France*. La première partie de ce travail est consacrée à l'histoire de la formation du sol français : Nous y trouvons des considérations philosophiques qui méritent une place dans cet Annuaire :

« Avant de présenter le tableau de la vie d'un peuple, dit-il, il y a intérêt et profit à faire l'histoire et la description du sol qu'il habite ; car l'homme, formé du limon de la terre, garde toujours quelque chose de son origine, et les nations effacent bien tard, si elles le font jamais, la marque de leur berceau... »

« Plus la nature des choses se laisse pénétrer, et plus l'homme reconnaît que, s'il est bien par l'intelligence le roi de la création, il n'est pas, comme il l'a cru longtemps, le centre nécessaire du monde, et que tout n'a pas été fait pour lui seul. L'univers a vécu sans l'homme pendant une éternité ; sur notre territoire, il n'est que le dernier venu. Des millions d'êtres y ont paru, y ont régné avant lui, et leurs dépouilles forment une partie de nos continents. »

Après un rapide historique de la formation du globe, l'auteur aborde l'apparition successive des êtres :

« La vie s'élève d'un degré ; les êtres se perfectionnent, ou, ce qui est plus vrai, se compliquent ; car les premiers-nés du monde étaient, pour l'existence qui leur avait été donnée, aussi parfaits d'organisation que les derniers venus. Mais des organes nouveaux s'ajoutent aux organes anciens ; les facultés se multiplient, et des formes, jusque-là inconnues, apparaissent. Ainsi, de puissants vertébrés errent maintenant au milieu des zoophytes, des mollusques, des crustacés, des annélites dont ils font leur proie... »

« Un savant illustre, M. Agassiz, a récemment émis une doctrine sin-

gulière. Il croit à l'intervention de la puissance créatrice chaque fois qu'une espèce nouvelle est apparue ; mais il estime que ces espèces nouvelles étaient contenues dans les espèces antérieures, comme l'être parfait l'est dans son embryon ; de sorte que si l'on étudie, dans la série des temps géologiques, les transformations d'une classe d'animaux, on verra que ces animaux ont représenté successivement les diverses métamorphoses que, dans cette même classe, l'embryon actuel subit dans l'œuf ou dans le sein de la mère. Les êtres anciens ne seraient, pour parler comme M. Agassiz, que les images prophétiques et agrandies des embryons actuels.

« Mais laissons, malgré l'attrait irrésistible qu'il a pour notre esprit, laissons ce problème insoluble, car en tout l'origine nous échappe, et jamais nous ne saisirons le secret que Dieu s'est réservé. Hors de l'expérience, la science ne trouve que des abîmes, comme au-delà de l'observation psychologique et des idées que la raison y puise, la philosophie n'a vu, depuis 3,000 ans, que les ténèbres palpables de l'ontologie. Quelle que soit l'hypothèse que la science finisse par adopter sur le lien mystérieux qui unit les êtres des premiers âges à ceux qui leur ont succédé, il résulte toujours de la courte histoire qu'on vient de lire de la formation du sol français, qu'à côté des forces de destruction existent les forces de renouvellement ; et, s'il faut renoncer à l'idée séduisante que la nature ne procède que du simple au composé par une marche ascensionnelle, réglée et constante, on peut reconnaître, à contempler le plan de la création dans son ensemble, un développement continuel des formes organiques, un perfectionnement graduel des êtres, animaux et végétaux. D'où cette conséquence logique que le progrès est la loi organique de la création matérielle ainsi que du monde moral ; et cet autre, que si la face de la terre doit encore changer, comme elle a changé tant de fois, si un retrait de la croûte solide doit faire tomber nos continents et élever de nouvelles terres au-dessus de l'abîme, si enfin l'homme même doit périr, comme ont péri les créations antérieures, ce sera sans doute pour faire place, comme elles, à une terre plus belle où la main de Dieu placera des êtres meilleurs. Rêve pour rêve, car, au sujet de l'avenir, nous ne pouvons que songer, je croirais volontiers que l'organisation future sera d'autant plus complète, que nous aurons nous-mêmes accumulé sur cette terre, qui sera alors devenue notre tombeau, plus de moralité et plus d'intelligence. »

Nous tiendrons nos lecteurs au courant de ce travail.

LA CRISE PHILOSOPHIQUE ET LES IDÉES SPIRITUALISTES. — M. Paul Janet est un penseur infatigable et un écrivain qui emploie avec succès tous les modes de publicité : l'enseignement, les livres,

les revues, tout lui sert pour exposer les résultats de ses laborieuses méditations.

L'école spiritualiste moderne n'a pas de plus ferme soutien : son cours, ses ouvrages et ses articles ont pour unique objet de la faire triompher des autres écoles qui lui disputent vivement le terrain. C'est encore dans ce but qu'il vient de publier dans la *Revue des Deux-Mondes* un examen critique des systèmes matérialiste, panthéiste, positiviste et idéaliste, tels qu'ils sont développés de nos jours par d'éminents écrivains.

Il commence par déclarer très-résolument que l'école spiritualiste nouvelle aspire à faire des découvertes dans le domaine de la conscience et de la pensée. Elle propose entre autres dans la théorie de la volonté et de la causabilité des vues neuves et profondes ; elle renouvelle l'idée de force en métaphysique ; elle regarde enfin la psychologie comme la base de toutes les sciences philosophiques.

M. Janet pense que l'étude trop exclusive de l'histoire de la philosophie a produit de regrettables résultats. On a voulu fixer des limites plutôt qu'ouvrir des issues, mais cela n'a donné qu'une satisfaction incomplète à la curiosité philosophique. Un esprit nouveau est sorti des sciences positives, le panthéisme allemand a fait subir un certain échec à l'école spiritualiste. Pour le réparer, celle-ci est entrée dans la voie de la polémique, et parmi ses plus jeunes disciples, M. Janet distingue M. Caro, en déclarant que nul, parmi les spiritualistes modernes, ne comprend mieux que lui les idées philosophiques de notre époque. Mais en tête du nouveau mouvement qui s'effectue de nos jours à l'encontre de l'école spiritualiste, il place MM. Taine et Renan. Il attribue au premier l'honneur d'avoir entamé le procès actuel par son livre : *La philosophie française au 19e siècle*, ouvrage dans lequel l'auteur ne se contente pas de critiquer, car il propose d'autres idées telles que celles-ci : la perception extérieure est une hallucination vraie. — L'entendement se compose de deux opérations : l'addition et la soustraction. — La cause n'est autre chose que la loi. — Les éléments primordiaux des choses sont au nombre de trois : la quantité abstraite, la quantité concrète et la quantité suprême. — Le bien d'un être est la somme des faits principaux qui le constituent.

L'objection générale qu'on adresse à l'école spiritualiste, c'est qu'elle n'a jamais eu en vue la vérité elle-même, et qu'elle a toujours dirigé ses recherches dans un intérêt moral, préconçu, procédé contraire à tout esprit scientifique, car on doit considérer les

choses en elles-mêmes sans se préoccuper des conséquences qui seront ce qu'elles pourront être. A cela M. Janet répond que la philosophie n'est pas une science comme une autre, une simple recherche, une analyse, une critique : il la considère, lui, comme une doctrine, une croyance, une foi.

M. Taine répute fausses toutes les doctrines qu'on a voulu substituer aux thèses de Condillac. Pourquoi, alors, cette école a-t-elle succombé ? N'est-ce pas vouloir reculer que d'y revenir ? Il soutient encore que dans la mémoire et l'imagination les idées sont de véritables images, des objets absents, et en conclut qu'elles sont également des images qnand les objets sont présents. Cette théorie l'entraîne à définir la perception : une hallucination vraie. Mais on a des perceptions avant d'avoir des hallucinations ; ainsi les aveugles-nés n'ont pas d'hallucinations de la vue. Les visions du sommeil, si semblables aux hallucinations sont empruntées aux perceptions de la veille. En un mot, la perception est un phénomène primitif, l'hallucination un phénomène dérivé.

M. Taine n'admet ni cause ni substance ; il ne voit dans la nature que des groupes de mouvements et des groupes de pensées. M. Janet demande si l'on peut concevoir un mouvement sans quelque chose qui se meut ou une pensée sans quelqu'un qui pense, c'est-à-dire sans une substance. Il se refuse à confondre la cause et la loi, à supprimer toute idée de puissance et d'activité, car ce serait multiplier indéfiniment les miracles. Dire que chaque phénomène s'explique par le précédent, c'est confondre la raison suffisante avec la causabilité.

M. Taine se donne volontiers pour disciple à la fois d'Hégel et de Spinoza ; il cherche à réconcilier Hégel avec Condillac ou Mill, et la philosophie idéaliste du dix-neuvième siècle avec la philosophie empirique et sensualiste du dix-huitième. M. Janet lui démontre que la philosophie de Condillac est le contraire de la philosophie hégélienne, parce que dans celle-ci le général est immédiatement donné à l'esprit par l'intuition, et les déterminations ultérieures sont découvertes *à priori* par la raison. Dans celle-là, le général n'est que la somme des faits particuliers, et l'abstrait qu'une partie ou un point de vue de ces mêmes faits. Or, M. Taine se contente de dire qu'il n'y a rien de réel que le phénomène, que le commencement de toute science est la sensation. Pour lui, la définition est une opération par laquelle l'esprit ramène une série de faits à un fait premier dont les autres ne sont que la transfor-

mation et le développement. Il ajoute qu'une fois en possession de ces idées abstraites on est en quelque sorte dans un monde idéal, adéquat au monde sensible dont il est la simplification et la réduction, et qu'on peut alors traiter avec les idées au lieu de traiter avec les choses. C'est une doctrine toute condillacienne, suivant laquelle l'esprit une fois en possession des idées abstraites, et les ayant représentées par des signes, peut opérer sur ces signes comme sur les choses mêmes, sans avoir besoin de recourir de nouveau à l'observation : il peut combiner ces signes, les transformer, les décomposer, comme on fait en algèbre : le raisonnement n'est plus qu'un calcul.

Passant à la philosophie littéraire de M. Taine, M. Janet la trouve sensualiste ; elle explique l'homme par les choses et ne voit dans l'âme humaine, dans le génie, dans la vertu elle-même, qu'une sorte de combinaison de phénomènes dans des proportions qu'on ne peut qu'approximativement déterminer ; ce qui est contraire à l'école hégelienne, car d'après celle-ci un grand homme est une incarnation de l'idée éternelle ; les circonstances extérieures sont les dernières conséquences des idées antérieurement découvertes et défendues par quelque esprit supérieur. Suivant M. Taine, le génie n'est qu'un effet ; il est le résultat et la combinaison de tous les phénomènes co-existants à un moment donné, les idées loin de devancer les faits ne font que les suivre et les résumer ; loin d'expliquer l'histoire par les idées, il faut expliquer les idées par l'histoire. L'idéal n'est que le revers du réel.

(La suite à la prochaine livraison).

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

ENSEIGNEMENT.

L'AMITIÉ SUIVANT PLATON.

(COURS DE M. CHARLES LÉVÊQUE, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

M. Charles Lévêque s'est proposé, en traitant de l'amitié selon Platon, non pas de faire une sorte d'amplification oratoire sur les charmes et les plaisirs de l'amitié, non pas de développer avec plus ou moins de succès un thème sans doute intéressant, mais qui pourrait n'être après tout qu'un agréable lieu commun; il s'est proposé, comme Platon, comme tous ceux qui ont abordé le même sujet, d'étudier l'amitié par le côté scientifique; ce n'en est pas le côté le plus séduisant, mais enfin c'est le côté par lequel il est enjoint aux philosophes de regarder ce phénomène de la vie affective de l'âme humaine.

Le mot φιλία en grec a une signification plus large que le mot latin *amicitia*, et que notre mot *amitié*; il a presque autant d'extension que le mot *humanité*; c'est-à-dire que l'amitié, aux yeux des Grecs, était essentiellement le pouvoir d'aimer son semblable quel qu'il fut. Il est bon d'être averti de l'ample signification de ce mot dans la langue grecque pour bien saisir toute la grandeur et toute la beauté de la question telle que la comprenaient les anciens.

L'amitié, selon Platon, ce n'est pas encore l'amour dont le nom a d'ailleurs, chez lui, un sens presqu'aussi étendu; mais c'en est assurément le premier commencement, comme le *Lysis* est la préface, le commencement du beau dialogue le *Banquet*. Les deux dialogues sont distincts, mais ils se tiennent, et au fond, ils forment un tout.

Socrate a rencontré un certain nombre de jeunes gens qui se disent amis; lui-même voudrait bien avoir des amis, et il cherche avec cette jeunesse ce que c'est qu'un ami.

« Pour moi, disait-il, je suis assez calme sur tout cela (sur l'or, « les dignités, etc.); mais ce que je désire avec passion, c'est de

« posséder des amis. Un bon ami serait plus précieux pour moi « que la meilleure caille, le meilleur coq qui soient au monde. »

Chez les Grecs la caille et le coq étaient exercés à combattre, et ils étaient d'un grand prix pour ceux qui les possédaient. Souvent à Athènes on était plus fier de son coq que de son ami.

« Je crois que j'irais, dit Socrate, jusqu'à préférer de beaucoup « un ami à tous les trésors de Darius, quand on y ajouterait encore « Darius en personne, tant je suis amateur passionné d'amitié ! Eh « bien ! lorsque je vous considère, Lysis et toi, une chose me frappe « et me fait envie, c'est qu'étant si jeunes vous vous trouviez pos- « séder sitôt et sans peine un si grand bien, et que tu aies su déjà, « Ménéxènes, dénicher en lui un ami, et lui de même en toi. Pour « moi, je suis si éloigné d'avoir fait une telle acquisition que « j'ignore la manière dont on acquiert un ami ; et c'est justement « ce dont je voulais m'informer près de toi comme étant bien au « fait. Ainsi dis-moi, je te prie, lorsque quelqu'un en aime un « autre, lequel des deux devient l'ami : est-ce celui qui aime par « rapport à celui qui est aimé ou celui qui est aimé par rapport à « celui qui aime ? Ou bien n'y a-t-il aucune différence à faire ? » — « Aucune à mon avis, » répond Ménéxènes. Socrate : Que dis-tu ? « Tous deux sont amis, quoique l'un seulement aime l'autre. — « M. : Oui à ce qu'il me semble. » — S. : Mais quoi ! ne peut-il « arriver que celui qui aime ne soit point payé de retour ? — M. : « Cela peut arriver. En quoi donc consiste l'amitié (1) ? »

Cette question, en apparence, est bien petite ; on dirait un sujet bon à proposer à des élèves pour le traiter en vers ou le développer en prose. Mais quand on envisage le fond même de la question, quand on voit qu'il en peut sortir rien moins que ce que nous appelons aujourd'hui une théorie de la sympathie ou de la charité, ou de la philanthropie, bref une théorie des affections les plus fécondes en vertus, on prend ce sujet à cœur, et l'on se résigne à suivre Socrate pas à pas.

Eh bien ! y a-t-il amitié entre deux hommes, lorsque l'un des deux aime seul, et que l'autre n'aime pas ? « Non, dit Socrate, pour qu'il y ait amitié, il faut qu'il y ait réciprocité. » Et, en effet, ce serait une singulière amitié que celle qui existerait entre deux hommes dont l'un aimerait celui-ci, dont celui-ci détesterait celui-là.

(1) *Lysis*, traduction de M. V. Cousin.

Donc, l'amitié doit être réciproque. Mais Socrate va essayer successivement une demi douzaine de définitions de l'amitié, il les brisera toutes les unes contre les autres, sans faire œuvre de sophiste, et il en gardera les fragments dont il formera plus tard une belle théorie de l'amour.

L'amitié est-elle la réciprocité? Si elle est telle, toutes les fois que nous parlerons d'un ami et que nous dirons qu'un homme est ami de quelqu'un ou de quelque chose, il faudra dire que ce quelqu'un ou ce quelque chose lui rend une amitié réciproque. Par exemple, l'homme qui aime à faire combattre des cailles et des coqs, aime les cailles et les coqs; or, si l'amitié doit être réciproque, il faudra dire que les cailles et les coqs l'aiment comme il les aime, ce qui est absurde; donc la réciprocité n'est pas la condition nécessaire et l'explication de l'amitié; — car il s'ensuivrait que le père qui aime tendrement son enfant à la mamelle, n'est pas l'ami de son enfant qui n'a peut-être pas encore ouvert les yeux et ne peut lui rendre amitié pour amitié.

Il faut donc chercher une autre explication de l'amitié. « Cherchons, dit Socrate, et prenons les choses de plus haut. » Du temps de Socrate, en Grèce, il y avait des écoles de métaphysique qui prétendaient, l'une, que le semblable cherche toujours son semblable, et de cette formule on avait conclu toute une organisation du monde. Il y avait, à côté, une autre doctrine qui enseignait que c'est le contraire qui cherche son contraire. De là ce proverbe : les contraires se recherchent. Au moyen de cette formule, on avait essayé aussi d'expliquer les lois du monde; puis on avait sagement combiné les deux formules : on avait mis l'amité au début; puis la discorde était venu tout défaire, tout diviser; et l'amitié reprenant son empire, avait rapproché ce que la discorde avait séparé, et fait régner la variété au sein de l'unité.

Cette doctrine contenait quelques éléments de vérité, mêlés à beaucoup d'erreur. Platon essaie de l'appliquer à l'amitié. On a tenté de résoudre le problème, tantôt par l'attraction réciproque des semblables, tantôt aussi par l'affinité qui existe entre les contraires; il faut voir d'abord si l'amitié peut se définir : un sentiment qui unit les semblables. Mais cela pourrait-il être vrai des méchants? Lorsqu'un méchant va en chercher un autre et qu'il fait société avec lui, ce sont certainement deux semblables qui se réunissent; cependant peut-on dire qu'ils soient véritablement amis? « Non, dit Socrate, par une raison bien simple, c'est que le

méchant restera méchant; étant méchant, il commettra l'injustice aussitôt qu'il le pourra; commettant l'injustice, il ne sera plus l'ami de celui à l'égard duquel il l'aura commise, et l'autre se gardera bien de rester son ami; il s'ensuit que l'amitié ne peut pas être un lien entre deux méchants. »

Aristote reprendra plus tard cette belle pensée et la présentera sous une forme scientifique dans sa morale.

« Si l'amitié ne peut exister entre méchants, peut-être, observe Socrate, existera-t-elle entre ceux qui sont bons; il n'y aura d'amis que les bons. » C'est encore ce que répétera Aristote : « Il n'y a d'amitié qu'entre les gens honnêtes, qu'entre les gens de bien. »

« Voyons, dit Platon : le méchant est toujours variable et changeant, parce que le vice est mobile; il est évident que les méchants n'aimeront pas longtemps le même objet; pour cette seconde raison, il n'y a pas d'amitié entre les méchants. Mais les bons, pourquoi aimeraient-ils les bons? Qu'est-ce que nous cherchons dans celui que nous aimons? Ce qui nous manque; car, après tout, ce qui ne nous manque pas, nous ne le cherchons pas; mais si je suis bon, mon ami est bon également; il s'en suit que tout ce qu'il possède moralement, je le possède aussi; mais si je possède tout ce qui est en lui, je n'ai pas besoin de le lui emprunter; je l'ai, il ne peut pas m'être utile; pourquoi donc me soucierais-je de lui, et pourquoi l'aimerais-je? Ainsi l'amitié n'existe pas entre les bons, et n'a pas lieu d'exister entre les bons, parce que leur similitude même les rend inutiles l'un à l'autre. »

Par conséquent, ce n'est pas la similitude qui fait l'amitié ni entre les méchants ni entre les bons. Alors peut-être que la solution du problème est dans le principe opposé, et qu'il faut dire : L'amitié, c'est ce qui unit les contraires; les contraires se cherchent. Cette formule ne laisse pas que de faire une certaine illusion. Oui, on l'a souvent remarqué, les petites personnes cherchent les grandes, les grandes cherchent les petites; une personne très-vive s'éprend aisément d'une personne calme; le pauvre cherche le riche, le faible cherche le fort, etc. Il semble donc que rien ne soit plus vrai que cette formule : le contraire est toujours l'ami du contraire.

Mais Socrate ne se laisse pas séduire à cette sorte d'antinomie ou d'antithèse morale; il va au fond des choses et il se dit : Si le contraire est l'ami du contraire, qu'en résultera-t-il? c'est que l'homme injuste n'aimera jamais que l'homme juste, c'est que

le méchant n'aimera jamais que le bon, c'est que le riche n'aimera jamais que le pauvre, et ainsi de suite. On a beau nous dire en physique que le sec a soif de l'humide, que le froid cherche le chaud, que le vide désire le plein, que le plein désire le vide, etc. Trop de faits contredisent cette théorie, que l'amitié repose sur le rapprochement forcé ou naturel du contraire. Où donc sera la solution de la difficulté ? Si les bons n'ont pas besoin des bons, si les méchants n'ont que faire de rechercher les méchants, si les méchants ne cherchent pas les bons, il ne reste plus qu'une seule hypothèse, c'est que l'amitié soit un lien qui unisse ce qui n'est ni bon ni mauvais avec ce qui est bon.

L'esprit grec était habile à suivre les fils multiples et ténus du dialogue ; il les apercevait tous. Nous autres, modernes, nous sommes aussi logiciens, mais non pas de la même manière : nous aimons les choses qui sautent aux yeux ; nous ne voyons pas tout de suite ce qu'il faut penser de cette formule : ce qui n'est ni bon ni mauvais désire le bon ; nous ne voyons pas là l'explication de l'amitié. Par exemple, le corps humain en lui-même n'est ni bon ni mauvais ; c'est du moins l'opinion de Platon. Eh bien ! pourquoi cherche-t-il la médecine ? parce qu'elle est bonne. Pourquoi le corps humain craint-il la maladie ? parce qu'elle est mauvaise.

Pourquoi, en général, cherchons-nous le bien ? toujours à cause de ce qui est mal, ou à cause de ce qui est bien ; le bien que nous cherchons est pour nous un moyen de combattre un certain mal ou d'augmenter un certain bien : « Alors, dit Socrate, nous allons revenir à ce que nous disions : que le bon cherche le bon. Examinons cela de près. Celui qui n'est ni bon ni mauvais cherche le bien et fuit le mal. Mais prenons le corps humain : quand il cherche le médecin, c'est à cause de la maladie ; c'est au moment où il souffre de la maladie qu'il cherche le remède. »

Ainsi, cette hypothèse ne vaut pas mieux que les autres, parce qu'il n'y a ni une personne ni une chose dont on puisse dire qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise. Lorsque nous aimons quelque chose de meilleur, c'est que nous sommes capables de reconnaître et de désirer le bon ; lorsque nous cherchons des médecines pour la maladie, c'est qu'il y a en nous quelque chose de mauvais.

« Mais qu'arriverait-il, dit Socrate, si le mal disparaissait de ce monde ? Ce serait un beau spectacle. Eh bien ! je suppose qu'il disparaisse, est-ce que nous cesserions aussitôt de désirer ? »

Il y a deux sortes de maux que Platon distingue : Il y a les

maux positifs, c'est-à-dire les maux qui nous atteignent, qui nous détruisent, qui altèrent notre constitution, comme la maladie, la peste, la famine, la guerre; mais il y a des maux qui sont purement négatifs, en ce sens que ce sont tout simplement de moindres biens.

Il y a des maux que nous ne voyons plus; il y avait des guerres au moyen âge qui étaient suivies de pestes et de famines pendant plusieurs années; c'était une destruction immense. Voilà des maux positifs parce qu'ils détruisent.

Il y a d'autres maux qui ne sont que de moindres biens, des maux négatifs; par exemple, quelqu'un n'est pas assez riche et désire l'être davantage; ce qui lui manque de richesse, il l'appelle un mal, et, dans un moment de vif regret, il se plaint amèrement et s'écrie : « Ah! quel malheur! si j'avais seulement cent mille francs de plus! »

C'est là un malheur purement négatif, car ce n'est pas un mal en soi, c'est un mal résultant de l'état de l'âme qui désire vivement une chose qu'elle n'a pas et qu'elle considère comme un bien.

Platon a parfaitement distingué ces deux sortes de maux : le mal positif et le mal négatif. Mais il s'est demandé ce qu'il arriverait si les maux positifs disparaissaient comme la faim, la soif, la maladie, la douleur, et il s'est répondu en vrai philosophe que nous n'en serions pas plus contents de notre sort et que nous désirerions encore. Alors, qu'est-ce que nous désirerions? Nous désirerions ce dont nous sommes privés. Cela dit, il revient à son sujet et il se demande : Que désirent donc les amis, lorsqu'ils désirent quelque chose dans leurs amis? Ils désirent ce dont ils sont privés moralement. Voilà déjà quelque chose qui devient plus pur et plus beau : Ce que nous désirons dans notre ami, c'est un certain bien qu'il nous apportera et dont nous nous sentons privés. Il touche donc à la solution, ou du moins il en approche, et il le fait comprendre encore mieux lorsqu'il dit : Nous avons l'air de désirer certains biens pour eux-mêmes; nous ne les désirons pas pour eux-mêmes, mais pour quelque bien plus élevé. Ainsi vous dites que vous aimez l'or, la fortune pour eux-mêmes; ce n'est pas vrai; vous les aimez pour certaines choses que vous obtiendrez par leurs moyens, et ces choses elles-mêmes croyez-vous les aimer pour elles-mêmes? non; vous les aimez pour quelque chose de plus élevé encore. Ainsi, un père aime de toutes ses forces une purgation pour son fils : est-ce que c'est la purgation qu'il aime? pas du tout; il aime la purgation

pour la santé qu'elle doit procurer à son fils. Reste à savoir encore pourquoi il aime ce fils; c'est parce que c'est un bien pour lui.

De même, lorsque nous aimons notre ami, lorsque nous le désirons, ce que nous désirons en lui, c'est quelque chose de plus que lui; c'est quelque chose dont nous sommes privés, quand il cesse d'être notre ami. Comment appellerons-nous ce quelque chose? d'un mot à la fois très-vague et très-précis qui semble ne rien dire et qui dira beaucoup. Ce que nous cherchons dans notre ami, ce n'est pas notre semblable et ce n'est pas notre contraire; ce n'est pas celui qui n'est ni bon ni mauvais; l'aimant qui nous attire vers lui, ce n'est ni la ressemblance ni la dissemblance; c'est la convenance.

Mais, après nous avoir conduits jusqu'à la porte et nous l'avoir entr'ouverte, Platon la referme; il en retire et en garde la clef, et ayant l'air de se livrer à un aimable badinage, il nous dit par la bouche de Socrate : J'ai bien peur que nous ne passions pour ridicules; c'est que nous venons de parler de l'amitié pendant bien longtemps, et que nous nous quittons sans avoir pu trouver ce que c'est qu'un ami.

Mais non, ce premier travail n'est point inutile; il nous a conduits haut et loin. Non, Platon n'a pas gardé la clef du problème; il nous l'a mise dans la main, et si nous voulons, nous pourrons pénétrer dans l'édifice et le parcourir tout entier. Qu'est-ce que cette clef? Nous l'avons déjà rencontrée dans le *Philèbes*; c'est vraiment une clef d'or; cette clef, c'est la théorie des idées. Quels rapports peut-il y avoir entre la théorie des idées et l'amitié? C'est ici le cas de dire : Les choses les plus éloignées en apparence se touchent véritablement.

Qu'est-ce que nous cherchons, en effet, dans notre ami? le bien; et qu'est-ce que ce bien selon Platon? c'est non-seulement l'être, mais quelque chose qui est encore au-dessus de l'être tout en demeurant l'être. Si nous voulons expliquer psychologiquement et métaphysiquement cet attrait délicieux qui attire l'homme vers l'homme, cet attrait puissant et irrésistible qui nous fait trouver la solitude si cruelle et qui rend presque absolument impraticable le terrible régime cellulaire, si bien que pour corriger le malheureux qu'on a condamné ainsi à la solitude, il faut lui envoyer de temps en temps, non pas de ses anciens amis de débauche qui ne feraient que le corrompre et l'achever moralement, mais des amis purs, des gens honnêtes qui viennent causer avec

lui et l'aider à relever son âme; cet attrait puissant, qui faisait que Robinson frémissait de joie et d'émotion en présence des traces d'un homme, bien que quelque crainte s'y mêlât; cet attrait singulier qui attire l'homme vers l'homme, qui fait qu'il y a une société, une patrie, une famille; cet attrait exquis, charmant, éternel, indestructible, qui fait qu'il y a des amis, à quoi tient-il? Il tient au bien, le bien tient à l'être; c'est par le bien et par l'être que s'éclaircit pour nous le problème de l'amitié. Il faut voir, dans le *Banquet*, avec quelle puissance de génie, avec quelle originalité imprévue, avec quelle soudaineté de vue, avec quelle profondeur enfin Platon explique, au moyen du bien et de l'être, ce grand phénomène éternel qu'on appelle l'amour, après avoir éclairci de la même lumière, dans le *Lysis*, le phénomène de l'amitié.

LA TOLÉRANCE SOUS L'EMPEREUR JULIEN.

(COURS DE M. ALFRED MAURY, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

M. Alfred Maury a consacré une leçon à l'examen des changements que tenta d'introduire l'empereur Julien dans le polythéisme pour le vivifier, et du caractère moral que présenta cette révolution momentanée.

Les dernières persécutions du polythéisme contre le christianisme n'avaient fait qu'accroître les forces de la religion nouvelle. Mais à peine le christianisme avait-il triomphé, qu'il retournait contre ses adversaires le même principe d'intolérance. Les persécutions de Constance contre les Païens ne firent que ranimer momentanément ce qui restait encore de vivace dans les idées polythéistes. Un grand nombre d'hommes restés attachés aux vieilles traditions, éprouvaient une aversion plus instinctive que raisonnée contre une religion qui voulait s'imposer par la force, et les chefs de cette réaction étaient les philosophes et les rhéteurs.

En effet, la plupart de ceux-ci étaient profondément attachés au polythéisme, non pas qu'ils tinssent pour des vérités tous ces mythes toutes ces fables dont le chaos constituait ce qu'on peut appeler la théologie hellénique; mais parce qu'ils regardaient le culte des dieux comme inséparable de la culture des lettres

grecques. A leurs yeux, le respect pour les vieilles croyances était une partie intégrante de l'admiration des chefs-d'œuvre que la Grèce avait produits. L'attachement au polythéisme était donc plus dicté par l'enthousiasme pour Homère, Hésiode, pour les poëtes et les orateurs qui avaient parlé au nom des dieux, et s'étaient convertis sous leur protection, que par une foi sincère et sérieuse à des divinités, que le temps avait fait de plus en plus évaporer.

Il y avait chez les disciples des muses dans cette fidélité au panthéon homérique, quelque chose de national et de patriotique. A ces hommes qui avaient avant tout le culte de la forme et du beau traditionnel, le christianisme apparaissait comme une religion d'origine barbare, conséquemment comme une religion anti-nationale; loin de professer pour l'Évangile et les écrits des premiers chrétiens, l'admiration que nous en avons aujourd'hui, il les considéraient comme des œuvres indignes d'une plume élégante et spirituelle; les solécismes, les provincialismes, la vulgarité qu'ils y rencontraient soulevèrent leur dégoût et leur pitié. C'est qu'en effet, si l'on excepte quelques Pères de l'Église instruits aux leçons des païens, les néophites étaient aussi ignorants de l'art d'écrire que de la philosophie.

A côté des rhéteurs, des grammairiens opposés par patriotisme et par enthousiasme au christianisme, il se trouvait une autre catégorie de beaux esprits qui n'avaient pas moins d'aversion pour la foi nouvelle, c'étaient les nombreux disciples de l'école néoplatonicienne, épris des rêveries théosophiques de l'Orient et livrés aux pratiques de la théurgie; cette école substituait aux divinités de l'ancienne Grèce de prétendus esprits ou démons supposés répandus dans tout l'univers, et avec lesquels on se mettait en rapport par des évocations et des opérations magiques. Le néoplatonisme puisait dans les hallucinations qu'il avait l'art de produire une foi et des inspirations mystiques qui s'étaient retirés du vieux paganisme; de ce côté, les néoplatoniciens se rapprochaient des chrétiens, mais loin de leur tendre la main, ils leur étaient profondément hostiles, car les disciples de l'Évangile s'imaginaient reconnaître dans les démons dont leurs rivaux se constituaient les adorateurs, ces esprits malfaisants et rebelles dont le Christ avait consommé la défaite. Ainsi, philosophes, rhéteurs et théurgistes étaient également opposés au christianisme, et n'attendaient qu'une occasion pour réagir avec force contre une révolution dont Constantin et Constance avaient assuré le triomphe. Julien résuma en lui

tous les sentiments hostiles à la religion nouvelle. Admirateur passionné des anciens et surtout des Grecs, formé à l'école de Libanius, il avait montré dès sa plus tendre enfance un goût prononcé pour l'étude. « Les uns aiment les chevaux, écrivait-il à un de ses amis, les autres la chasse, les oiseaux, ou les bêtes féroces; quant à moi, dès mon enfance, je n'ai jamais aimé que les livres. » Julien fut entouré dès sa jeunesse des hommes les plus opposés au Christianisme; il séjourna longtemps à Athènes, principal centre de l'opposition contre la foi nouvelle. C'est là qu'il avait passé les jours les plus heureux de sa vie, car si Athènes n'était plus rien politiquement, elle demeurait encore la grande école de philosophie païenne. Il s'entoura de ce que le polythéisme comptait encore d'hommes distingués et savants, d'un médecin philosophe tel qu'Oribase, d'un philosophe homme d'État tel que Salluste.

Tous les païens attendaient avec impatience l'avénement d'un prince qui devait venger leur cause et relever les autels abattus; aussi avant qu'il eût été déclaré Auguste, plusieurs partisans de l'hellénisme, comme on disait alors, lui rendaient en secret des visites et venaient s'entretenir avec lui, à huis-clos, de ses projets. Julien monté sur le trône, n'eut pas de préoccupation plus vive que celle de rétablir le polythéisme vers lequel, d'ailleurs, le portait encore son aversion pour Constance, dans lequel il voyait à tort ou à raison le meurtrier de sa famille. Les chrétiens en faisant de Julien un hypocrite, ont été dupes d'une erreur, qui est presque le propre de chaque conviction, à savoir qu'il ne saurait exister de sincérité que chez elle, car tous les partis exclusifs sont injustes les uns à l'égard des autres.

Il n'y a de véritables hypocrites que ceux qui simulent par intérêt des sentiments qu'ils n'ont pas. Tel n'est pas le cas pour Julien. C'est un sentiment intime et presque un instinct qui le détache du christianisme; pour revenir aux dieux et à la philosophie païenne, il risque sa couronne et presque sa vie. On peut bien condamner ses actes, mais on ne saurait mettre en suspicion sa bonne foi.

Julien entreprit de rétablir le polythéisme comme religion de l'État, et de rendre à son culte un prestige et un éclat qu'il n'avait plus.

En même temps qu'il essayait de relever la vieille religion hellénique, il tentait de faire refleurir les vieilles institutions impériales dénaturées ou corrompues; car le christianisme, s'il avait

rendu la vie morale à quelques-uns, n'avait fait que hâter la ruine de la sage administration des empereurs païens, et sous le règne de Constance on avait vu reparaître une corruption égale à celle que les chrétiens reprochaient à l'ancienne société. Mais Julien sentait aussi tout ce qui manquait encore à l'hellénisme pour avoir une action efficace. La philosophie autant que l'exemple des chrétiens lui suggéra le désir de purger cette religion de ce qui avait fourni aux disciples de l'évangile un thème perpétuel d'accusation contre elle. Le contraste entre les deux morales, celle des païens et celle des néophytes, était d'ailleurs moins prononcé que quelques auteurs l'ont admis, car les querelles théologiques et les dissensions religieuses, surtout depuis la naissance de l'arianisme, avaient amené des désordres, soufflé la haine, affaibli l'esprit de charité, ramené les violences et les cruautés, et c'était précisément cet abaissement moral des chrétiens qui inspirait à Julien le mépris qu'il avait pour eux.

Les paroles mêmes de quelques Pères de l'Église témoignent de cette décadence morale. Grégoire de Naziance disait aux chrétiens de son temps : « Vous avez perdu dans la prospérité la gloire et la puissance que vous aviez acquise par la persécution et le malheur. » Le même Père, parlant du paganisme dont Julien était le restaurateur, mais non le promoteur, disait que cette antique religion avait éclaté comme un feu longtemps comprimé, et débordé comme une rivière retenue dans un lit trop étroit et dont on avait renversé les digues.

En effet, à peine Julien a-t-il proclamé le polythéisme comme religion officielle, qu'on voit revenir à son culte des hommes qui s'en étaient détachés. C'est qu'alors, comme bien souvent depuis, la religion de l'État comptait parmi ses adhérents une foule de gens qui l'adoptaient non par conviction, mais par imitation et par intérêt. A côté de ces hypocrites ou de ces indifférents, insouciants sur la vérité, mais vigilants pour ce qui leur était profitable, se plaçait une tourbe ignorante qui associait les croyances nouvelles aux vieilles superstitions restées enracinées dans son esprit, et qui demi-païenne et demi-chrétienne, se portait tour à tour vers les dieux ou vers Jésus-Christ, selon les tendances du pouvoir. Aussi, une fois Julien empereur, cette masse vint-elle tout à coup grossir les rangs très-disséminés du vieux parti païen, et la religion hellénique qui paraissait agonisante reprit une vie inattendue.

Julien nous présente le singulier mélange d'idées rétrogrades et

d'idées bien en avant de son temps. D'une part, il tient pour des croyances qui sont à peu près mortes, de l'autre, il prétend consacrer le principe de la liberté de conscience, jugeant qu'il n'appartient pas à l'État de commander les convictions et d'imposer les formes religieuses. Il avait entrepris de rajeunir par les principes nouveaux une religion arrivée à la décrépitude et de la mettre d'accord avec des besoins moraux et intellectuels que le christianisme développait, tâche bien difficile et dans laquelle il échoua. Disciple des néoplatoniciens, l'empereur prétendait composer au polythéisme une théologie à l'aide de leurs doctrines, tout en conservant la vieille liturgie; car il était persuadé comme beaucoup d'esprits de son temps, que si les interprétations des traditions et des mythes pouvaient changer avec le progrès des idées, il était dangereux de toucher aux formes du culte consacrées par une longue pratique et le respect de tant de siècles. Il voulait donc fortifier ce que nous appellerions la dévotion païenne en fondant un enseignement théologique; il restaurait, il multipliait les rites et les cérémonies, et entreprenait d'imposer aux prêtres dont la connaissance de ces rites et de ces cérémonies avait fait jusqu'alors la seule science, une instruction dogmatique et philosophique.

Il organisa d'une manière plus forte, et vraisemblablement à l'exemple des chrétiens, une hiérarchie sacerdotale; il rétablit à la tête de chaque province des grands prêtres, tels qu'avaient été les anciens flamines perpétuels, les chargea de la surveillance et de l'instruction des ministres placés sous leurs ordres; il indiqua lui-même la forme et la nature de l'enseignement qu'ils devaient donner. Julien voulait que dans cette nouvelle théologie on introduisît la philosophie de Platon, et qu'on en éloignât les doctrines d'Epicure et de Pyrrhon; il entendait que les vertus dont les prêtres chrétiens avaient donné l'exemple fussent pratiquées d'une manière plus constante et plus sévère par les prêtres païens. Enfin, il leur recommanda surtout l'humanité et la charité, vertus qui faisaient la force de la foi nouvelle et que dans son zèle le jeune empereur s'indignait de voir si négligées par ses coréligionnaires; en conséquence, il multiplia les établissements de bienfaisance qui remontaient aux Antonins et au-delà, et fonda des hospices. L'élément mystique qui avait disparu du polythéisme gréco-latin ne subsistait plus que dans quelques cultes d'origine orientale, tel que celui de la mère des dieux et de Mithra. C'est là que Julien alla l'y chercher, afin de rendre à l'hellénisme la source

la plus vive du sentiment religieux. Il composa des discours en l'honneur de ces deux divinités et s'en fit lui-même l'hiérophante.

Il présidait aux mystères comme un simple prêtre, et nul n'était plus assidu que lui aux sacrifices. Sous son règne l'encens brûla de toute part dans les temples; les fêtes païennes reprirent leurs pompes et leur publicité; les campagnes retentirent de chants en l'honneur des divinités champêtres. Mais Julien prit soin de bannir du culte toute cérémonie indécente et obscène et voulut que les ministres des dieux donnassent l'exemple de la chasteté la plus sévère. Il prétendit aussi séparer la profession du sacerdoce de la vie mondaine, et défendit qu'ils pussent, comme cela s'était auparavant pratiqué, être en même temps magistrats, guerriers ou marchands; il voulait, en un mot, emprunter à la religion nouvelle tout ce qu'elle avait de bon et en faire profiter le vieux polythéisme. 250 ans plus tôt, une telle réforme eut été un immense bienfait, mais au milieu du IVe siècle, cette réforme n'avait plus ni intérêt ni efficacité. En effet, qu'est-ce que l'humanité eut gagné à revenir au culte des anciens dieux, même épuré et moralisé comme le voulait Julien? Cette restauration était d'ailleurs impraticable, puisque, comme nous l'apprend Libanius, l'empereur lui-même confessait l'impossibilité de lui rendre la vie qu'il avait eue. Toutefois Julien n'entendait pas user de la violence, et il s'imaginait que la philosophie néoplatonicienne avait assez d'ascendant sur les esprits pour opérer une telle conversion.

« Les maladies de l'esprit et de l'intelligence, disait-il, ne se guérissent pas comme celles du corps. Quelquefois les médecins vous guérissent malgré vous en vous faisant subir des opérations qui ne vous plaisent pas; tandis qu'au contraire, on a beau vous inculquer par le fer une croyance, si le corps cède, l'âme proteste. Ceux qui se sont laissé arracher un aveu qu'ils démentent intérieurement, vont ensuite confesser leur faute près de leur coréligionnaire, et ceux qui ont résisté sont adorés comme des martyrs. »

Ainsi, Julien voulait qu'on employât la voie de la persuasion; mais elle ne pouvait être efficace qu'autant que les dogmes nouveaux qu'il apportait étaient de nature à saisir les esprits; or, ces dogmes reposaient sur des croyances déjà ruinées en partie; et les interprétations à l'aide desquelles on prétendait les sauver n'en montraient que mieux l'inanité.

Julien ne proscrivit donc pas l'exercice du christianisme; il

voulait que les néophytes pussent le pratiquer librement; mais conservant le principe qui admet une religion de l'État, il plaça naturellement la foi nouvelle au-dessous du polythéisme; la religion du Christ ne fut plus qu'une religion tolérée. Tout nous montre qu'à l'origine Julien était sincère dans ses principes de tolérance; il écrivait à son oncle : « J'entends que nul ne soit mis à mort pour sa foi, les deux partis sont égaux. » Mais malheureusement l'empereur philosophe se trouvait en présence de deux partis qui aspiraient l'un et l'autre à la tyrannie et qui ne réclamèrent la tolérance que quand ils se sentirent trop faibles pour dominer par la violence. Les païens, qui avaient souffert sous les prédécesseurs de Julien, étaient animés d'un implacable ressentiment contre les chrétiens, et forts de l'appui et des prédilections de l'empereur, ils s'en servaient pour molester leurs adversaires. De là des actes de violence et de cruauté qui ont servi de thèmes contre le doux Julien à des accusations de persécution. L'empereur avait grand'peine à retenir ses amis; d'autre part, les chrétiens, qui regardaient le culte polythéiste comme une abomination, ne voulaient pas se conformer aux prescriptions que leur imposait la nouvelle conduite du gouvernement; ils insultaient les dieux, profanaient les temples et cherchaient à renverser les idoles. Ces actes de représailles ou de fanatisme irritèrent Julien et l'amenèrent à se départir souvent de ses principes de tolérance. Il se passa alors ce qui s'est passé bien souvent depuis, dans des circonstances analogues. Bien difficile est la tâche d'un prince qui veut faire régner la concorde entre les partis extrêmes, surtout quand ses convictions personnelles le poussent à favoriser davantage l'un de ces deux partis.

Ces luttes déplorables n'étaient que la continuation de ce qui s'était produit à de fréquents intervalles depuis deux siècles. L'apparition du christianisme, en scindant en deux camps les habitants de l'empire romain, au lieu d'y apporter d'abord la paix, y avait semé la désunion, y avait multiplié les haines. L'Evangile enseignait l'amour du prochain, mais comme en même temps le néophyte était animé d'un profond sentiment d'aversion pour celui qui ne professait pas sa foi, ce sublime principe de la charité n'était pas le plus souvent appliqué. C'était seulement entre eux que les chrétiens pratiquaient les nobles maximes empruntées à l'enseignement des apôtres. Les communautés chrétiennes l'emportaient, sous le rapport moral, de beaucoup sur la tourbe des

païens, mais elles étaient constituées en autant de groupes hostiles aux défenseurs des vieilles institutions. Le développement du sentiment religieux, la vivacité des convictions aboutirent ainsi à une intolérance réciproque, et à des haines plus vivaces et plus implacables que celles qui naissent de l'opposition des intérêts et de la dissemblance des caractères. Les choses se passaient sous Julien comme sous Dèce et sous Dioclétien, avec cette différence que la proportion numérique des deux partis avait changé. Julien n'était pas assez fort pour dominer cet esprit de luttes et de factions religieuses qui s'est perpétué jusqu'à nos jours en Orient, dans plusieurs de ces provinces où nous voyons, dès cette époque, éclater les violences des religions rivales. Qu'on se transporte, en effet, en Syrie, qu'on observe la conduite respective des Musulmans, des Druses, des Métualis, des Maronites, des Grecs, et l'on retrouvera, dans leurs luttes implacables, leur intolérance sauvage, l'image de ce qui s'est passé au temps de Constance et de Julien. Suivant que l'un de ces partis religieux croit avoir pour lui la force et la protection de l'autorité, il se rue sur ses rivaux. La vivacité des croyances, même chez les chrétiens, inspire plus la haine des croyances contraires que l'amour de l'humanité.

Julien, malgré ses intentions, fut donc entraîné à molester souvent ceux dont il voulait assurer la liberté de conscience. La critique a fait justice des calomnies qu'ont répandues sur lui les auteurs chrétiens; mais la critique veut aussi qu'on reconnaisse qu'il tomba, bien que sous une autre forme, dans les mêmes fautes où était tombé son prédécesseur. Le chrétien Constance avait voulu se faire le grand pontife du christianisme et avait fait servir l'autorité impériale au triomphe de ses propres convictions; il avait rempli sa cour d'évêques; il discutait sans cesse théologie; il voulait imposer son opinion comme il rendait des édits. Julien, à son tour, s'entoura de philosophes polythéistes, s'occupa de théurgie, se fit prêtre païen, prétendit réglementer ce qui doit être laisé à la liberté de la conscience. Les mauvaises passions des païens s'abritèrent sous sa protection, comme les mauvaises passions des chrétiens s'étaient abritées sous celle de son prédécesseur, Maxime d'Éphèse, le précepteur, le maître de Julien dans la philosophie néoplatonicienne. Mais malgré les violences qu'on a pu reprocher aux païens, sous le règne de cet empereur, la preuve qu'elles ne furent pas nombreuses et que la partialité des écrivains ecclésiastiques les a singulièrement grossies, c'est qu'aucune de

ces séditions, de ces émeutes qu'avaient soulevées sous Constance des violences contraires ne se produisit sous Julien, alors même que l'empereur était appelé par des guerres où il se montrait grand capitaine, loin du centre de ses États. Les belles qualités que tous ceux qui avaient connu Julien reconnaissaient en lui, son esprit de modération et de justice, nous font deviner ce que fut son gouvernement, et c'est précisément depuis que nous avons acquis un sentiment plus vrai des droits et des devoirs de tous que nous le jugeons plus favorablement. Ce que les chrétiens ont appelé de l'impiété n'était qu'une extrême sévérité envers des actes réputés sacriléges par la religion à laquelle il était revenu. Une anecdote rapportée par les chrétiens eux-mêmes nous en fournit la preuve : « Julien sacrifiait un jour à Constantinople dans le temple de la Fortune, Maris, évêque de Chalcédoine, y pénétra en ce moment, et indigné de le voir prendre part à une cérémonie qu'il détestait, le traita d'impie, d'athée et d'apostat, ajoutant qu'il s'applaudissait que privé de la lumière, le ciel lui eut par là dérobé la vue d'un renégat tel que lui. Au lieu de répondre par un acte de sévérité à ces outrages que nul souverain ne tolérerait aujourd'hui et que toutes les lois punissent, l'empereur se borna à quelques paroles de dédain, et méprisa les insultes d'un vieillard fanatique. C'est assurément là la meilleure preuve de sa modération. Mais telle est l'injustice des écrivains chrétiens à son égard, qu'en rapportant le fait, Sozomène, qui lui reproche avec tant de violence ses persécutions contre les chrétiens, lui fait un crime aussi de cette modération, disant que c'était par un pernicieux désir de répandre le paganisme qu'il témoignait envers les chrétiens une si grande douceur, une plus grande patience qu'on n'aurait pu l'espérer. Cette même indulgence, l'historien la lui reproche comme une hypocrisie, quand il nous dit que cet empereur avait interdit au peuple de faire aucune injure ni aucune insulte aux chrétiens, ni de les contraindre à sacrifier. Si un prêtre païen avait tenu à Constantin ou à Constance un langage semblable à celui de Maris, les chrétiens l'auraient jugé digne du dernier supplice. Citons encore un autre fait :

Il y avait à Bérée un chrétien dont le fils s'était fait païen. Dans sa colère contre ce qu'il appelait une apostasie, le père déshérite son fils. Celui-ci en écrit à Julien. Julien lui répond qu'il cherchera à arranger l'affaire. Il les invite l'un et l'autre à son repas, les fait asseoir sur le même lit, et engage le père à se

réconcilier avec son fils. Le père ne répond que par des paroles de courroux. « — Pourquoi, lui dit Julien, ne permettez-vous pas à votre fils d'être libre de pratiquer la religion qu'il croit bonne, quand moi je vous laisse libre de pratiquer une religion différente de la mienne, et alors qu'il me serait si facile de vous ôter la vie? — Quoi ! repartit le père, vous me parlez encore en faveur de cet infâme et de ce scélérat? — N'usons pas de mauvaises paroles; plus de calme et de douceur, reprit Julien..... Jeune homme, je pourvoierai moi-même à vos besoins, puisque, malgré mes instances, votre père refuse de rien vous donner. »

Telle était la leçon de tolérance que donnait l'empereur à un chrétien; mais cette leçon ne pouvait être comprise de son temps. Julien devançait de quatorze siècles l'humanité. L'impuissance de la tentative de Julien nous montre donc que pour qu'un progrès s'accomplisse, il faut que les principes sur lesquels il repose soient compris par la majorité et aient déjà quelque peu pénétré dans les mœurs. Il est impossible de fonder le règne de la tolérance tant que les inimitiés religieuses sont encore ardentes, et pour les atténuer, il ne faut pas, comme sous Julien, que l'autorité prenne ouvertement parti pour une des religions rivales. Voulons-nous vivre d'accord avec des croyances contraires, rapprochons-nous par ce qui nous unit; évitons de nous rencontrer sur le terrain qui nous divise; soyons assez généreux, ayons l'âme assez élevée pour tendre la main à ceux-mêmes qui condamnent, anathématisent notre foi ou nos opinions, afin d'accomplir en commun ce bien social, ce progrès moral auquel ils aspirent comme nous, et donnons par notre modération l'exemple de cette même tolérance qui rencontre en certains lieux presque autant d'obstacles que Julien en rencontra de son temps, avec cette différence que nous ne devons jamais condescendre aux violences et aux représailles de ceux-mêmes qui marchent dans nos rangs.

BIBLIOGRAPHIE.

HYGIÈNE PHILOSOPHIQUE DE L'AME, par le Dr P. Foissac. Nouvelle édition, 1 fort vol. in-8° (librairie J.-B. Baillière).

Voici un ouvrage d'une lecture à la fois instructive et attachante; c'est une peinture animée de la condition individuelle et sociale de l'homme, de sa nature, de ses vertus, de ses vices et de ses passions.

Considérée au point de vue historique, l'humanité apparaît à M. Foissac tantôt souriante, couronnée de fleurs, dans tout l'éclat de sa jeunesse, heureuse et répandant les rayons de son génie sur la nature esclave de sa puissance; tantôt morne, soucieuse, misérable, laissant après elle une longue trace de ruines, de sang et de larmes. En l'observant sous ce double aspect, il a mis en balance la somme des biens et celle des maux qui ont partagé sa destinée, et se tenant à égale distance du pessimisme et de l'optimisme, il a reconnu que la nature a placé dans tous les cœurs l'aversion pour la souffrance, l'attachement à la vie, et une soif égale de bonheur; que malgré l'inégalité des rangs imaginée par l'orgueil et maintenue par la force, malgré les différences de langage, de croyances et de mœurs, tous les hommes sont membres de la même famille, tous ont une origine, une destinée, une aspiration communes, et, en conséquence, ont tous un droit égal aux avantages que leur présentent la nature et la société. C'est pourquoi il a recherché d'après les enseignements de l'histoire et les lois de la morale, dans quelle limite il est donné à l'homme de posséder le bien et d'éviter le mal. Il a indiqué dans quel degré d'estime l'homme doit les tenir, et la conduite que la raison lui suggère pour adoucir et rendre même profitables les maux les plus extrêmes.

Son intention n'a pas été de résoudre ni même d'approfondir les graves questions qui agitent aujourd'hui tous les penseurs, mais de composer ce qu'il appelle une hygiène philosophique de l'âme, consistant, après avoir signalé les maux et les vices, dont

l'âme est affligée, à y porter remède au moyen de préceptes et d'exemples. C'est dans ce but qu'il traite successivement de l'origine et de la possession des richesses; du pouvoir, des grandeurs et des dignités; de la gloire et du génie; de l'amitié; de la patrie; du travail; de l'emploi du temps; de la science; de la philosophie, de la religion, des passions et des vices, des adversités et des douleurs morales; enfin de toutes les questions qui ont préoccupé, qui préoccuperont toujours la pensée humaine, et qui ont fait naître des systèmes plus ou moins ingénieux, plus ou moins pratiques.

M. Foissac, lui, n'a point de système; son œuvre est écrite sous la dictée du sens commun, dans le but d'offrir un enseignement formé de beaux traits, de sublimes paroles empruntées à l'histoire et aux livres; véritable morale en action, quintescence du passé.

L'auteur est homme de progrès, mais de progrès à pas comptés; il a peur des utopies, oubliant celles que le temps et les révolutions ont réalisés. Par exemple, l'égalité devant la loi n'était-elle pas une utopie il y a un siècle? N'est-elle pas aujourd'hui un droit à jamais reconnu?

Bien qu'au fond il soit humanitaire, il ne s'élève pas jusqu'à l'idée d'une fusion plus ou moins prochaine de tous les peuples en une seule nation, et il exalte l'amour de la patrie à la manière antique:

« La patrie, dit-il, doit être considérée comme une autre mère dont les vertus inspirent un juste orgueil à ses enfants, et dont la splendeur répand toujours quelques rayons sur eux. Nos bras, nos cœurs, notre sang lui appartiennent. Nous devons pleurer en silence, alors même qu'elle perd de sa dignité, et que nous la voyons tomber sous le joug du despotisme. Cependant, fidèles observateurs des lois, inébranlables dans le devoir, il faut la servir encore, afin que l'exemple des vertus privées, le dévouement au bien public, la longanimité de la patience entretiennent dans les cœurs le culte des vieux souvenirs, y raniment l'amour de la liberté, et préparent le jour du réveil et de l'affranchissement. »

Voilà d'excellentes paroles, mais nous doutons que le réveil et l'affranchissement d'un peuple puissent jamais sortir de larmes silencieuses et de patiente longanimité.

Le sens commun est un bon guide pour enseigner et pour juger, il est insuffisant pour fonder; il se plait trop dans les chemins battus, évite les routes nouvelles, choisit les objets à sa portée, ac-

cepte les faits accomplis. Son langage est à l'avenant de ses pensées, prudent, réservé, traditionnel. On trouve dans l'ouvrage de M. Foissac des réflexions un peu trop naïves, comme celle-ci : « Antigone reconnut dans sa vieillesse que la clémence gagne plus de cœurs que la cruauté. » Et cette autre : la mort est la fin commune de tous les êtres; elle n'épargne personne. On commence à mourir au moment même de sa naissance, et chaque heure nous rapproche de celle qui sera pour nous la dernière..... »

Ce livre présente beaucoup de ces phrases stéréotypées, ce qui lui donne l'air d'amplifications académiques sur des sujets mis au concours. Mais il n'en est pas moins recommandable par les belles pensées dont il fourmille et les bons exemples dont il propose l'imitation. C'est un bon livre à donner en prix et en étrennes.

RÉPONSE AUX LETTRES D'UN SENSUALISTE CONTRE L'ONTOLOGISME, par l'abbé Jules Fabre (brochure in-8°, librairie Durand).

Les questions de métaphysique touchant par plus d'un côté aux questions religieuses, l'Eglise a cru devoir marquer les limites rigoureuses dans lesquelles peut se mouvoir la controverse philosophique afin qu'elle ne s'aventure pas hors du terrain de l'orthodoxie. En dépit de cette vigilance, des schismes se sont produits dans son sein même et ont attiré la censure du Saint-Office. Celui-ci, en 1861, a condamné comme dangereuses jusqu'à sept propositions émanées de plusieurs théologiens. Quelques Pères de la Compagnie de Jésus ont pensé que la condamnation devait englober l'ontologisme, ce système qui admettant dans l'âme humaine une connaissance préalable, immédiate de Dieu, rendrait inutile la révélation surnaturelle, et par contre coup la prédestination, la grâce, et enfin, toute la tradition sacrée.

Le Père Ramière, entre autres, en a jugé ainsi; mais il avait affaire à un vaillant champion de l'ontologisme, au savant J. Fabre; non-seulement celui-ci a voulu démontrer que l'ontologisme n'était pas en opposition avec la Sainte-Écriture, la tradition catholique et les décrets des Congrégations romaines; mais de plus, intentant à ses adversaires un procès reconventionnel, il les a hau-

tement accusés de sensualisme ou de néopéripatétisme; or, pour lui, le néopéripatétisme équivaut à la *théophobie* (horreur de Dieu), ou au moins à la *théomisie* (dégoût de Dieu); car, refuser de reconnaître dans l'âme humaine un rapport immédiat avec Dieu, c'est vouloir que la connaissance de Dieu vienne du monde extérieur, par l'intervention préalable des sens; ce qui, à ses yeux, mène droit au matérialisme.

Le Saint-Office avait condamné cette proposition : « Que l'Être divin est cet Être que nous pensons ou connaissons intellectuellement en toutes choses. » Or, l'ontologisme déclare que l'Être divin est l'Être sans lequel nous ne pouvons penser, connaître intellectuellement. Le P. Ramière ne voit là qu'une subtilité, et trouvant que les deux propositions n'en font qu'une, les voue à la même condamnation, comme également entachées de panthéisme.

A son tour, l'abbé Fabre accuse le P. Ramière de n'admettre dans l'âme humaine d'autre rapport immédiat que celui qu'elle a avec le monde extérieur, matériel. Suivant lui, on ne peut percevoir l'infini autrement que par l'infini lui-même, connaître Dieu sans Dieu, c'est-à-dire sans la présence objective de Dieu à l'esprit, conformément au Catéchisme du Concile de Trente, lequel enseigne que pour voir Dieu face à face il est absolument nécessaire que Dieu lui-même s'unisse à l'esprit d'une manière intelligible, parce qu'aucune espèce créée n'a assez de réalité pour représenter sa divine essence.

En un mot, nous trouvons Dieu en nous et nous en lui : *in ipso movemur, vivimus et sumus*. Dieu en créant les intelligences y a imprimé l'image du vrai, avec une indéfectible évidence, par conséquent avec une certitude irrésistible.

D'où vient donc qu'on y résiste? que ce soit par ignorance ou par esprit de rebellion, le fait même de la résistance est contradictoire avec la certitude *irrésistible*.

Enfin, pouvons-nous concevoir l'idée de Dieu, par simple réflexion, sans aucun enseignement préalable, avant toute observation et toute expérience? Non, et une fois cette notion acquise, voyons-nous tous les hommes l'exprimer de manière à faire supposer une révélation unique et universelle? Nullement; les expressions diverses de cette idée démontrent au contraire qu'elle n'est n'est point innée; ce qui est inné c'est la faculté de la concevoir :

c'est après avoir vu et admiré la nature qu'on lui attribue un créateur.

Un autre néopéripatéticien, le P. Liberatore, dit que quoique Dieu ne soit pas un objet immédiatement connu de nous, nous nous élevons à lui par la connaissance des choses créées. Il se croit d'accord avec la Scholastique en soutenant que nous n'avons pas d'autre connaissance scientifique et démonstrative de Dieu que celle que nous acquérons par le raisonnement. C'est du rationalisme tout pur. Mais l'abbé Fabre soutient de son côté que le raisonnement suppose les idées et ne les donne pas, que pour démontrer l'existence de Dieu il faut avoir préalablement l'idée de Dieu. Sans doute l'idée est antérieure au raisonnement, mais c'est le raisonnement qui la met en lumière. Ainsi, la couleur rouge est antérieure à l'opération organique qui la fait percevoir; mais elle n'existe pas pour celui qui ne l'a pas encore perçue. Repoussera-t-on cette assimilation entre la notion du fini et celle de l'infini, nous demanderons pourquoi celle-ci fait naître autant et plus encore que celle-là, des doutes, des incertitudes, des dissidences?

Si encore elle venait à l'esprit humain instinctivement comme vient au corps la notion de ce qui convient à sa nourriture, elle le guiderait sûrement et infailliblement vers une exacte connaissance de Dieu et de ses attributs. Les théologiens ont beau dire que la vérité éternelle et immuable rayonne au-dedans de tous les esprits, et les constitue intelligents et capables de reconnaître *cette lumière qui illumine tout homme qui vient en ce monde*, ou cette assertion est purement gratuite, ou il faut accuser cette lumière d'être obscure pour la grande majorité des hommes, puisque ceux-ci n'en paraissent pas du tout éblouis en naissant.

Ils est vrai qu'ils enseignent aussi qu'il y a dans l'objet divin des propriétés que nous voyons à première vue, et des propriétés intimes ou cachées dont une révélation surnaturelle peut seule nous donner connaissance. M. Fabre en conclut que ces diverses manières de voir Dieu révèlent en lui plusieurs objets formels, plusieurs essences motivant ces diverses manières de le connaître. N'est-ce pas justifier les schismes, les hérésies, conséquences et preuves à la fois de cette diversité? Il cite à l'appui le dogme inexplicable de la Trinité : « Nous pouvons, dit-il, voir l'unité de Dieu tandis que la multiplicité personnelle nous est cachée. » Pourquoi dès lors nous faire une égale obligation de croire à ce qui est visible, et de croire à ce qui ne l'est pas? Dira-t-on que la tradi-

tion et l'enseignement viennent ici à notre secours? Mais M. Fabre reconnaît que, dans l'Écriture, s'il y a des expressions indiquant que l'homme ne peut voir Dieu ici-bas, il y en a d'autres indiquant que l'homme peut le voir et qu'il le voit. En présence de ces textes contradictoires, comment n'éprouverait-on pas des moments de doute, d'hésitation, de défaillance? Vous parlez sans cesse des incertitudes de la science et de la philosophie qui ne prétendent pas à l'infaillibilité, et vous, savants théologiens, en dépit des traditions et des livres sacrés, vous êtes divisés sur la question de savoir si Dieu se révèle à l'homme par une vision immédiate, personnelle, ou seulement par le moyen d'une révélation surnaturelle, et chacun de vous se dit en possession de la vérité. Ainsi M. Fabre persiste à déclarer que l'ontologisme est l'expression exacte de la science et de la tradition, et s'accorde avec la révélation; puis il termine sa réponse en imputant au néopéripatétisme la défaillance des caractères, l'affaiblissement des cœurs, la corruption des consciences, en un mot, la dégradation de l'homme.

Quelle que fût la virulence des lettres du P. Ramière contre l'ontologisme, on ne pouvait la lui retourner plus cruellement.

On doit s'étonner que des hommes également versés dans la connaissance des traditions et des textes sacrés, soient tellement en désaccord qu'ils se dénoncent réciproquement comme schismatiques. On peut s'étonner davantage que reconnaissant les mêmes juges pour infaillibles, ils ne se présentent point spontanément devant eux pour vider leur différend. Le Saint-Office a le droit de prononcer un arrêt irrévocable et de faire taire toute dissidence. Tandis que nous autres philosophes, libres penseurs, n'admettant pas pour les idées un tribunal en dernier ressort, des juges sans appel, n'ayant pour nous conduire que la raison plus ou moins éclairée par la science, nous continuerons de discuter sur l'ontologisme et sur le sensualisme, sans peut-être nous entendre, mais au moins sans nous dire de gros mots.

MÉLANGES.

La morale chrétienne : — *Le Rationaliste de Genève* vient de publier une suite de bons articles sur l'origine et le caractère de la morale chrétienne, dont l'auteur est M. Léon Brothier, déjà connu pour divers travaux de philosophie.

Ce qu'on entend généralement par morale chrétienne, c'est l'ensemble des règles de conduite que Jésus et ses apôtres ont prêchées au peuple et qui ont servi de matière inépuisable à l'enseignement chrétien.

Observée dans ses détails, cette morale n'offre rien de nouveau, si ce n'est la forme mystique et parabolique dont ses premiers prédicateurs l'ont revêtue ; ses maximes, ses sentences, ses préceptes, comme l'a déjà montré M. Renan, se retrouvent dans les livres de l'Ancien Testament, d'Antigone de Soco, de Jésus, fils de Sirach, de Hillel, d'Hénoch, etc. Elle a amplifié les doctrines de la synagogue sur l'aumône, la pitié, les bonnes œuvres, la douceur, le désintéressement.

Quant aux vertus réputées jusqu'ici entièrement chrétiennes, savoir la charité, l'abnégation, le pardon des offenses, le bien pour le mal, elles sont en toutes lettres dans l'enseignement d'anciens moralistes chinois (1), indiens (2) et grecs (3), si bien qu'on pourrait, dit M. Renan, avec toutes les maximes anciennes, recomposer toute la morale de l'Évangile. Nous ne citerons que les Chinois :

L'empereur Chun, plus de 2000 ans avant notre ère, donna un grand exemple du bien pour le mal. Ses parents avaient été très-méchants envers lui. Devenu, à force de sagesse et d'habileté, ministre, puis empereur, loin de montrer de la rancune contre eux, il les éleva en dignité et leur fit partager les honneurs qu'il recevait lui-même.

(1) Voir notre *Morale chez les Chinois*, 1 vol. in-12, libr. Didier.

(2) Voir les poëmes indiens et le Code de Manou.

(3) Histoire de la morale dans l'antiquité, par M. Denis, 2 vol. in-8°.

Dans le *Li-King*, quatrième livre sacré des Chinois, on enseigne que rendre le bien pour le mal, c'est conquérir tous les cœurs à la bienfaisance.

Lao-tseu, précurseur de Khoung-tseu (Confucius), déclare que celui qui possède la raison suprême le fait voir en donnant son superflu aux nécessiteux.

Le vrai sage, selon Khoung-tseu, ne montre ni colère ni haine contre ceux qui l'ont gravement offensé.

Sa doctrine consistait à avoir la droiture du cœur et à aimer son prochain comme soi-même (1).

Il désigne comme vrais sages ceux qui rendent des services à tous les hommes sans distinction de rang ou de fortune, et n'exigent pas même de reconnaissance en retour.

Meng-tseu, disciple de Khoung-tseu, enseignait le mépris des offenses. Il suppose qu'un homme le traite grossièrement et brutalement : il se demande s'il n'a pas été lui-même inhumain, malhonnête. L'individu continue de le maltraiter; il se demande s'il n'a pas manqué de droiture. Il reçoit un nouvel outrage, alors il s'écrie : « Cet homme est un extravagant ! »

Les bouddhistes placent la patience à supporter les injures au-dessus de toutes les vertus, et comme le plus sûr moyen d'arriver à la perfection. Le livre *des récompenses et des peines* en donne souvent le conseil avec des exemples à l'appui.

Un proverbe chinois dit : « Si tous les hommes savaient le plaisir de donner, il n'y aurait pas de riches. »

Un semblable rapprochement pourrait se faire avec tous les enseignements moraux antérieurs à Jésus; mais en ôtant à celui-ci le mérite de l'invention, il ne lui ôterait point celui d'un enseignement nouveau, populaire, de ces formes brèves et saisissantes qui attachaient la foule à ses pas.

M. L. Brothier fait remarquer avec raison que Jésus ne s'est point posé en novateur; il déclarait à ses disciples qu'il venait confirmer la loi de Moïse, promettant une grande place dans le royaume des cieux à celui qui l'observerait et la ferait observer (2). Ses maximes sont de deux espèces différentes : les unes reproduisent la loi juive ou confirment les principes communs à tous les peuples et à tous les siècles; les autres sont une interprétation

(1) Lun-yu, IV, 15.

(2) Matth,, V, 17-19. — Luc, XVI, 17.

nouvelle des anciennes règles. Voici les maximes qu'il emprunta à la morale juive : « Ne garde pas souvenir des offenses (1). — Ne dis pas : Je rendrai le mal pour le mal (2). — Ne dis pas : Comme on m'a fait je ferai, je rendrai à chacun suivant ses œuvres. — Pardonne au prochain qui t'a offensé, et tes fautes te seront pardonnées (3). — Tends aux pauvres une main secourable et tu seras béni. — Ne laisse pas ceux qui pleurent sans consolation, et ne t'éloigne pas des affligés (4). — Partage ton pain avec le pauvre, et reçois dans ta maison l'étranger et l'homme sans asile. — Habille celui qui est nu et ne méprise pas sa pauvreté. — La charité efface tous les péchés. »

Mais il ne se contenta pas de conseiller les bonnes œuvres, il exigea le renoncement absolu : « Si tu veux être parfait, disait-il à un riche, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres (5). »

Passant à ce qui peut être considéré comme propre à Jésus, M. Brothier reproduit avec éloge ses paroles contre la facilité de répudiation qui exposait la femme aux caprices de l'homme et en faisait comme une étrangère dans la maison : « Il serait injuste, dit-il, de ne pas rapporter, pour une bonne part, à l'enseignement évangélique le sentiment de respect pour la femme jusque-là à peu près inconnu dans le midi de l'Europe. »

M. Brothier regarde comme très-important de ne pas perdre de vue la croyance de Jésus en la prochaine fin du monde, parce qu'elle influa beaucoup sur sa prédication ascétique. Si le monde est près de finir, à quoi bon travailler pour se nourrir et s'habiller? A quoi bon la science et la richesse? Bienheureux les pauvres d'esprit! bienheureux ceux qui sont dans la misère et ceux qui pleurent; car ils y sont tout préparés. Il faut s'humilier, jeûner, prier, faire pénitence. Toute chair va se dissoudre, l'esprit seul subsistera.

Tout en admettant que cet ascétisme était une réaction contre l'orgie païenne, contre le débordement du culte de la matière, M. Brothier croit que par cela même il ne pouvait rien fonder de durable dans une société dont on supposait la fin prochaine. L'Evangile est une sorte de prière des agonisants, le testament d'un

(1) Lévitique, XIX, 18. — (2) Proverbes, XX, 12. XXIV, 20. — (3) Ecclésiast., VII, 36-39. XXVIII, 1-4. — (4) Isaïe, LVIII, 7-8. Proverbes, X, 12.
(5) Matt., XIX, 16-21. Marc, XI, 21. Luc, XVIII, 22.

monde en décrépitude. Mais si la Jérusalem terrestre va périr, la Jérusalem céleste se dégage resplendissante des voiles de la prophétie, pour attirer tous les regards.

Jésus n'était point un révolutionnaire; il ne parle ni de droit ni de liberté. Qu'importe que nous soyons libres ou esclaves puisque le monde va périr! Toute puissance d'ailleurs vient de Dieu, et rendre à César ce qui est à César, c'est rendre à Dieu ce qui est à Dieu.

Nous ne suivrons pas M. Brothier dans la discussion à laquelle il se livre afin de démontrer que le christianisme n'a rien fait et ne pouvait rien faire pour l'affranchissement des esclaves. Les écrivains plus ou moins philosophes, mais peu logiciens, qui de nos jours tentent une fusion ou plutôt une confusion des idées libérales et des idées chrétiennes font évidemment fausse route; ils sont d'ailleurs désavoués par les orthodoxes purs d'un côté et les politiques sérieux de l'autre.

On a également invoqué le christianisme pour le maintien comme pour l'abolition de l'esclavage, parce qu'il offre des arguments aux partis les plus opposés. M. Patrice Larroque vient de publier une nouvelle édition d'un ouvrage très-complet sur cette matière (1), on ne peut mieux faire que d'y renvoyer les personnes qui conserveraient encore des doutes à cet égard.

On a aussi attribué au fondateur du christianisme des principes humanitaires. Sans doute, les apôtres, chassés de la Judée, allant enseigner des populations étrangères, durent imprimer à leur enseignement un caractère conforme à leur situation; mais s'ils prêchèrent les Gentils, ce ne fut pas en vertu des paroles du Maître. Jésus recommandait à ses disciples de ne pas aller sur les chemins de l'étranger et de ne pas même entrer dans les villes des Samaritains (2). Une chananéenne venant le prier de guérir sa fille, il lui répondit: « Je ne suis envoyé que pour les brebis égarées de la maison d'Israël. » Elle insiste; il réplique: « Il n'est pas bien de prendre le bien des enfants et de le jeter aux chiens. » Et cette femme lui fait cette réponse sublime: « Mais les chiens mangent les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres. (3). »

M. Brothier oppose à cette inhumanité ce vers de Térence:

Homo sum et humani nihil à me alienum puto.

(1) *De l'esclavage chez les nations chrétiennes*, 1 vol. in-18, 2e édition, libr. Lacroix. (2) Matth., x 5. — (3) Matth., xv, 22-27,

Il impute à la croyance en la fin prochaine du monde la soumission de Jésus au pouvoir, son mépris du travail, les paroles de résignation et d'abnégation qu'il prononçait en tous lieux, comme celles-ci : « Si on te frappe sur une joue présente l'autre, — laisse les morts ensevelir les morts, et suis-moi. — Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » Et il en trouve la confirmation dans l'Apocalypse, cette lugubre prophétie de la destruction des choses créées. Les populations accueillirent avec joie ces prédications ascétiques, parce qu'elles les absolvaient de la honte et leur faisaient même un mérite du joug intolérable dont les accablaient les gouverneurs romains. Cependant, nous croyons que M. Brothier exagère beaucoup en attribuant *la durée du césarisme à l'influence énervante de l'Evangile, à l'indifférence qu'il inspirait pour les choses terrestres;* il y eut d'autres causes à cette durée : la corruption des mœurs, la nécessité d'un centre politique et militaire pour résister à l'invasion des Barbares, le prestige du nom romain qui retenait les populations lointaines par la crainte sinon par l'intérêt. Mais l'influence morale et politique du Christianisme se dessina plus tard davantage; il présida à l'établissement des grandes monarchies européennes, à la chute de la féodalité, à l'abaissement des nobles, et à défaut de liberté individuelle, de droits politiques, il apporta des consolations aux classes déshéritées par des paroles de douce résignation, et par l'espérance d'une vie future.

La crise philosophique et les idées spiritualistes. (*Suite.*)

M. Janet passe ensuite à l'étude de la doctrine de M. Renan, qu'il considère comme une nuance plus fine et plus distinguée de l'hégélianisme. Suivant cette doctrine, il n'y a pas de vérité absolue; ce qui existe ce sont des états successifs d'opinion, effet de l'état perpétuellement changeant de l'humanité. Cette mobilité infinie d'états, déterminant une semblable mobilité de sensations, de sentiments, d'impulsions de toute nature, donne naissance aux croyances, aux doctrines, aux systèmes également changeants comme la substance dont ils sont les accidents. Ces différences existent non-seulement dans le temps et dans l'espace; mais principalement de race à race, de peuple à peuple, d'individu à individu. Aussi, toute vérité est-elle relative; elle n'exprime que l'état d'esprit de celui qui l'énonce. Les phénomènes naturels se modi-

fient sans cesse autour de nous; ils sont soumis à des lois qui semblent éternelles et immuables. S'il y a des lois immuables dans le monde physique, pourquoi, demande M. Janet, n'y en aurait-il pas dans le monde moral ?

Comparant la philosophie de M. Taine à celle de M. Renan, il appelle l'une la philosophie du fait et l'autre la philosophie du phénomène; l'une s'intéresse surtout aux individus, l'autre aux généralités, aux siècles, aux races, aux groupes généraux. M. Renan paraît reconnaître l'existence d'un *je ne sais quoi* dans la nature et dans l'homme. Pour M. Taine, il n'y a que deux facultés, la sensation et l'abstraction. La nature représente la somme des phénomènes perçus ou imaginés.

M. Renan a résumé son système philosophique dans une lettre à M. Berthelot (1), où il se représente la formation de l'univers à peu près comme Laplace et Herschel se représentaient la formation du monde solaire. Une première nébuleuse, par une condensation progressive, passe de l'état mécanique à l'état chimique, de celui-ci à l'état planétaire; elle se brise en centres divergents dont chacun devient une planète, telle que la terre; celle-ci passe par des degrés divers de condensation. A l'un de ces degrés, elle est susceptible d'entretenir la vie; à un degré supérieur, elle donne naissance à l'humanité. L'humanité se développe comme une nébuleuse; d'abord elle est inconsciente, puis elle se partage en consciences distinctes, en individus.

La condensation progressive d'une matière subtile infinie est le principe général de cette cosmogonie; son plus haut degré c'est la conscience, résultat de la combinaison et de la rencontre des forces cérébrales; l'âme, alors, n'est qu'une fonction de la matière supérieure à elle comme l'harmonie à la lyre; elle s'évanouit avec elle. Mais il y a quelque chose qui survit dans l'âme, c'est Dieu. Dieu est en tout, et de plus en plus dans ce qui est plus parfait; il se développe donc sans cesse; et la conscience humaine est le plus haut degré de divinité. On peut en concevoir un plus haut encore, ce serait une concentration de toutes les consciences de l'univers dans une conscience unique, absolue, mais sans réalité.

Si Dieu n'est qu'un idéal, comment expliquer l'ordre et l'harmonie de l'univers? demande M. Janet: « L'âme, dit M. Renan, est une sorte d'instinct, ce je ne sais quoi de divin qui se manifeste

(1) *Revue des Deux-Mondes*, du 15 octobre 1863.

dans les dictées de la conscience, dans cette harmonie suprême qui fait que le monde est plein de nombre, de poids et de mesure. » La nature est donc une sorte d'artiste qui agit par inspiration et sans aucune science.

Pour M. Taine et pour M. Renan, la nature n'est qu'un grand phénomène qui se transforme sans cesse ; l'humanité un des moments, un des accidents de cette transformation ; l'individu un des accidents de cet accident. L'âme est la résultante, le produit complexe d'un nombre incalculable de phénomènes antérieurs.

M. Janet demande d'où vient que dans cette chaîne infinie de phénomènes dont on ne comprend ni le pourquoi ni le comment, il se produit à un moment donné un certain mécanisme de phénomènes, un certain système qui semble se détacher du tout par la conscience et s'opposer au reste comme une force capable d'action et de réaction ? Si l'homme n'était qu'un phénomène ou un ensemble de phénomènes, il n'aurait jamais l'idée de l'action ; mais par cela même il n'aurait aucune idée, car penser c'est agir. Il trouve qu'il y a deux passages infranchissables jusqu'ici à toute science, à toute analyse, à toute expérience, c'est le passage de la matière brute à la matière vivante et de la matière vivante à la pensée. Partout où il y a diversité, il y a solution de continuité. Pourquoi n'admettrait-on pas tout aussi bien des intervalles d'essence que des intervalles de degré ? Pourquoi la conscience serait-elle simplement la continuation d'un état antérieur et non pas l'apparition d'une force nouvelle, de l'âme ? Pourquoi dans cette force nouvelle n'y aurait-il pas un mode d'activité entièrement nouveau, la liberté ? Puis d'autres forces et d'autres formes d'activité supérieures à celles-là, puis une force absolue distincte de toutes les autres jouissant de la plus haute forme possible de l'activité et de l'être ?

Aujourd'hui, on cherche à tout expliquer par le mouvement ; mais à supposer que le mouvement explique toute la nature physique, il y aura toujours un point où il faudra reconnaître un intervalle, c'est là que commencent la conscience et la pensée. Un mouvement ne peut donner naissance à une pensée, et encore moins être une pensée, l'analyse de la conscience nous donne toujours une unité de sujet et ne se laissera jamais réduire à l'idée d'une combinaison quelconque.

Enfin, M. Janet exprime encore ici l'espérance qu'il avait formulée dans son cours, savoir qu'il naîtra bientôt peut-être un pen-

seur audacieux qui découvrira l'âme, et rappellera à l'homme étonné et ravi la dignité, la beauté, l'originalité de la nature et de son rôle dans la création.

Après avoir montré les deux courants principaux qui ont contribué à former la philosophie nouvelle; d'une part les sciences exactes et positives, de l'autre la philosophie allemande, M. P. Janet ajoute que l'expérience et l'idéalisme se sont réunis pour combattre la philosophie régnante sans pour cela s'entendre; car l'une, ennemie de toute spéculation métaphysique, n'admet que les faits constatés avec leurs rapports, c'est-à-dire leurs lois, et l'autre ne pouvant consentir à trouver dans les phénomènes les derniers éléments de l'être et de la vie, pénètre au delà pour y découvrir la cause, la substance, l'infini. L'une est à la recherche du positif et l'autre à la poursuite de l'idéal. Telles sont les deux philosophies représentées par MM. Littré et Vacherot.

M. Janet soutient que l'école positive, en niant toute espèce de métaphysique s'est condamnée à n'être pas même une philosophie de la nature, car il ne conçoit pas de philosophie de la nature sans métaphysique. C'est donc seulement une philosophie des sciences qui, encore, ne satisfait pas le vrai savant. Cette philosophie lui paraît d'ailleurs trop complaisante, quoique involontairement, pour le matérialisme.

Dans sa préface sur la nouvelle édition des œuvres d'Auguste Comte, M. Littré défend le positivisme des accusations de matérialisme. M. Janet lui rappelle sa définition de l'âme: «l'ensemble des fonctions du cerveau et de la moelle épinière» définition entièrement matérialiste.

A l'égard de Dieu, tantôt le positivisme se contente de dire que l'homme ne peut rien savoir des causes premières, des causes finales, tantôt il nie toute récompense et toute cause finale. Tantôt Dieu est un inconnu qui échappe à toute définition, à toute détermination scientifique, tantôt il déclare qu'il n'y a rien en dehors de la nature et de ses lois.

M. Littré considère d'abord que dans certains cas la finalité est à peu près évidente; mais dans d'autres cas la nature organisée ne sait pas atteindre son but ou même se trompe et travaille contre elle-même, et il affirme que la propriété de s'accommoder à des fins, de s'ajuster, est une des propriétés de la matière organisée. Il est de l'essence de cette matière de s'approprier à des

fins comme de se contracter, de s'étendre, de se mouvoir ou de sentir. Les causes premières sont la matière organisée elle-même.

Voici ce qu'objecte M. Janet : « Ou bien vous connaissez la cause première de la pensée, de la volonté, de la finalité, renoncez donc à votre inutile positivisme : ou bien, vous persistez à affirmer qu'on ne sait rien des causes premières, et dès-lors vous renoncez à votre matérialisme ; choisissez entre Épicure et Kant. Il n'existe pas une sorte d'entité appelée matière organisée qui serait douée, on ne sait pourquoi ni comment, de la propriété d'atteindre à une fin ; il n'existe en réalité qu'un ensemble incalculable de causes secondes et d'agents aveugles qui tous se réunissent dans une action commune qui est la vie. Or, il faut expliquer comment tant de causes diverses s'entendent pour arriver à produire cette action commune, cette coïncidence de tant d'éléments divergents sous un effet unique. »

(La suite à la prochaine livraison.)

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

ENSEIGNEMENT.

DE LA DISTINCTION ET DES RAPPORTS DE L'AME ET DU CORPS.

— Suite. —

(COURS DE M. P. JANET, A LA SORBONNE.)

M. P. Janet adresse ces questions aux matérialistes : « Comment entendez-vous le rapport intime, essentiel, le rapport d'inhérence qui existe entre une pensée et un cerveau ? Comment concevez-vous qu'un cerveau soit une chose pensante? Qu'il y ait coïncidence et corrélation entre les phénomènes intellectuels et les phénomènes cérébraux, on le conçoit, mais cela ne nous apprend rien, car il pourrait en être ainsi alors même que le phénomène intellectuel appartiendrait à une substance distincte; il pourrait y avoir, comme disait Leibnitz, harmonie préétablie entre l'âme et le corps, et par conséquent corrélation. Qu'entendez-vous quand vous dites qu'il n'y a qu'une seule substance, que la matière est le principe de la pensée ? Quel est le vrai rapport d'inhérence qui unit une pensée et un cerveau ? »

La question que le professeur veut traiter est donc celle-ci : « Comment faut-il entendre, dans le système matérialiste, le rapport de la pensée et du cerveau, et quelle explication nous donne-t-il pour nous faire comprendre ce rapport ? »

Tout d'abord on rencontre la célèbre maxime de Cabanis : « La pensée est une sécrétion du cerveau. » Cette parole, qui avait été un peu oubliée, a été reprise par un physiologiste allemand en ces termes : « Il existe entre la pensée et le cerveau les mêmes rapports qu'entre la bile et le foie, entre l'urine et les reins. »

M. Janet trouve d'abord des inexactitudes physiologiques dans ce que dit Cabanis, savoir, que le cerveau digère les impressions et secrète la pensée ; considérer la digestion comme une sécrétion, c'est un non sens. La digestion est une opération ayant pour objet de transformer les aliments, de les conserver pour les assimiler au corps. La sécrétion, au contraire, suivant la définition de Muller

dans sa *Physiologie*, est une fonction consistant à convertir le principe constituant du sang en une matière liquide qui doit être éliminée du corps. Cabanis fait donc confusion entre deux ordres de fonctions très-distinctes ; ce qui doit déjà nous mettre en garde contre ses comparaisons.

Laissant de côté cette inexactitude, il faut prendre la chose elle-même : Quoi de plus faux que le rapprochement dont il s'agit, de plus contraire à tous les faits, à toutes les observations, à toute expérience ! Vous dites : les impressions arrivent par le moyen des nerfs jusqu'au cerveau ; le cerveau les digère et les renvoie métamorphosées en idées, de même que les aliments entrent par la bouche, descendent jusqu'à l'estomac ; l'estomac les transforme en chyle, etc. Mais comment ! d'un côté vous avez une matière visible palpable, de la viande, des légumes, des fruits qui entrent dans l'estomac ; elle en sort sous forme de chyle palpable et pondérable. Mais ces impressions qui entrent dans le cerveau, les avez-vous vues ? Avez-vous vu les idées que le cerveau a produites par la métamorphose de ces impressions ? Comment pouvez-vous les comparer à des aliments transformés en chyle ? Sont-elles pondérables et mesurables ? N'y a-t-il pas là une différence capitale avec l'opération physiologique qui agit sur quelque chose de matériel, qui ne fait que changer la forme de cette matière, la transforme en une autre matière, tandis que l'opération cérébrale agit sur une chose qui n'est pas matérielle et la transforme en une autre chose qui n'est pas non plus matérielle. C'est donc une comparaison, mais non une explication de la fonction de la pensée. Cette fonction ne peut en aucune manière être assimilée à la digestion, à plus forte raison ne peut-elle pas être assimilée à une sécrétion, à la matière produite et éliminée du corps. Est-ce que la pensée est éliminée du cerveau comme une excrétion, comme un trop plein que nous renvoyons au dehors pour que le cerveau conserve son activité ? Il n'y a aucun moyen de comparer l'action cérébrale, soit à la digestion, soit à la sécrétion, et même à une autre fonction du corps humain, puisque ce n'est pas une fonction physiologique, mais une fonction d'un nouvel ordre à laquelle il faut reconnaître un autre principe.

Qu'est-ce qu'une fonction ? C'est un ensemble de phénomènes qui se passent dans un organe, dont l'organe est le siége. Dans toutes les fonctions du corps humain, les phénomènes constituant les fonctions sont et peuvent être l'objet des sens ; lorsque les

sens ne peuvent saisir la fonction, c'est qu'elle est trop obscure, trop délicate; mais par induction on suppose que cette fonction serait susceptible d'être aperçue dans ses actes si l'on avait moyen de l'introduire jusqu'à l'organe où elle se passe. Mais si l'on prend la fonction extérieure, par exemple la fonction de locomotion, le mouvement des muscles, des jambes et des bras, on voit qu'elle s'accomplit par des phénomènes qui tombent sous les sens. Si l'on pénètre par le moyen de la vivisection dans l'intérieur même de l'animal on peut voir, par exemple, les moments successifs, alternatifs des fonctions accomplies par le cœur, la contraction et la dilatation alternatives de cette membrane. Ce que nous ne voyons pas nous est caché, parce que nous ne pouvons pénétrer partout; car si nous pouvions y pénétrer nous verrions jusqu'aux derniers détails de la fonction au moyen d'un microscope. En est-il de même de la fonction cérébrale appelée pensée?

Sans doute, nous ne pouvons pénétrer dans l'intérieur du cerveau, mais on peut se réprésenter un état de chose où l'on verrait dans le cerveau comme dans le cœur. Par exemple, dans l'opération du trépan, quand on voit le cerveau à nu, on pourrait constater ce qui s'y passe pendant qu'il pense, et, avec un microscope très-puissant, voir les mouvements des plus petites fibres cérébrales. Mais quand on arriverait au dernier phénomène qui s'accomplit mécaniquement et matériellement dans cet appareil, qu'y verrait-on? Quelque chose de semblable à ce qui se passe dans les autres appareils du corps humain, c'est-à-dire les phénomènes matériels de changement, de mouvement, le passage du liquide au solide, du solide au liquide, enfin les phénomènes semblables à ceux que nous présentent tous les organes vivants, mais on n'y verrait jamais une pensée; on ne se douterait jamais que ce quelque chose qu'on appelle pensée est lié à quelque chose qui s'appelle cerveau.

Voilà donc une fonction qui se distingue de toutes les autres en ce que dans les autres fonctions on voit les phénomènes s'accomplir devant nous, tandisque la pensée s'accomplit derrière quelque chose qu'on voit, mais qui n'est pas la fonction elle-même. La mécanique cérébrale ne serait-elle que le symbole, l'image de ce mouvement intérieur qu'on ne conçoit que par le sentiment interne qu'on en a? A cela on peut répondre que cette distinction entre les phénomènes apparents qui tombent sous les sens et d'autres phénomènes plus profonds qui se cachent derrière ceux-là, et qui se-

raient les vrais phénomènes de la fonction cérébrale, on peut la faire pour toutes les fonctions du corps humain : dans toutes les fonctions nous voyons l'apparence mais pas la réalité ; nous voyons bien le mouvement matériel extérieur, mais pas le fond même de la vie. On peut voir d'un côté l'air atmosphérique arriver dans les poumons, et de l'autre le sang, puis ces deux substances se communiquer, et à la suite de cette communication le sang changer de couleur et de densité, passer dans d'autres vaisseaux et devenir sang artériel ; mais on ne voit que les phénomènes de coloration, de poids ou de mouvement, s'accomplir devant nos yeux ; on ne voit pas ce qui s'accomplit dans le fond des choses, c'est-à-dire la transformation qui s'opère dans les substances par leur simple contact. Par conséquent, dans toutes les fonctions organiques et vitales il y a des parties apparentes et grossières qui tombent sous les sens et une partie profonde qui leur échappe.

Peut-être y aurait-il là une raison de se demander si dans toutes les fonctions vitales il n'y a exactement que de la matière, s'il n'y a pas derrière cette matière qui tombe sous le sens, quelque chose qu'on peut appeler force ou vie, qui n'est pas précisément du même ordre que ce qu'on voit. Toujours est-il qu'il y a une différence capitale entre les fonctions de la pensée et toutes les autres, quel que soit d'ailleurs ce qu'il y a d'essentiellement et de profondément caché en chacune d'elles.

Il a fallu bien des siècles pour découvrir la circulation du sang ; elle n'a pu nous être connue qu'en la faisant s'accomplir sous nos yeux ; tandis qu'il y a une fonction distincte de toutes les autres, ne pouvant pas être aperçue par le moyen des sens, extérieurement, c'est la fonction de la pensée.

Enfin, une troisième différence existe entre la fonction de la pensée et toutes les autres fonctions corporelles, c'est que pour tous les organes du corps il y a une appropriation naturelle entre eux et la fonction ; il y a une structure appropriée à la fonction. Ainsi, les dents sont faites pour broyer ; les os sont admirablement faits pour maintenir le corps humain en équilibre. Mais quels rapports y a-t-il entre une masse molle, grise ou blanche, ou des circonvolutions plus ou moins épaisses, denses, et la pensée? Nous ne pouvons nous en rendre compte par aucune comparaison avec les autres fonctions du corps. Il est donc absurde de dire que la pensée est une sécrétion, et l'on ne conçoit pas que Cabanis ait pu se contenter de cette définition grossière

et inexacte, puisque c'est dire que la pensée est une digestion.

On a dit encore : « la pensée est un mouvement. » Cette formule est plus profonde que la précédente. Au lieu de comparer la pensée au produit matériel qui est le résultat de certaines fonctions, comme le chyle dans la digestion, on n'en fait plus un produit, un résidu, mais l'acte même de l'organe, sa fonction.

Ainsi, dans une machine à vapeur il y a d'abord la machine; il y a ensuite la vapeur qui s'échappe, c'est le résidu; enfin, il y a l'action interne, incorporelle, qu'on ne peut saisir; c'est un ensemble qui résulte de la combinaison de tous les éléments de la machine; en un mot c'est le mouvement. Eh bien! le cerveau lui-même est une machine; le jeu ou le mouvement de cette machine est ce qu'on appelle la pensée.

D'abord, on peut se demander s'il est vrai que le cerveau exécute des mouvements quand il pense; car, à vrai dire, nous ne savons pas ce que fait le cerveau quand nous pensons. Si ce sont des mouvements du cerveau, ce sont évidemment des mouvements internes qui se produisent jusque dans les dernières parcelles du cerveau; ce sont des mouvements vibratoires, ou ce sont les mouvements d'un fluide qui se répand dans les fibres nerveuses dont on prétend que le cerveau est composé; ou bien ce sont des vibrations de ce fluide que les Cartésiens avaient imaginé sous le nom d'esprits animaux ou celui qu'on appelle aujourd'hui les fibres nerveuses, ou les vibrations des fibres cérébrales elles-mêmes. Nous n'avons là-dessus aucune donnée. La vibration des fibres cérébrales est quelque chose d'assez obscur et d'assez difficile à comprendre. Il est difficile de concevoir que la pensée soit liée à un certain mouvement des fibres cérébrales, qu'il y ait dans le cerveau un mouvement sans lequel la pensée ne puisse avoir lieu, que la pensée soit le mouvement lui-même. Le mouvement et la pensée sont deux choses différentes. La pensée se pense elle-même; le mouvement se perçoit par les sens, il ne peut pas être une pensée. Le mouvement peut être rapide ou lent; il peut avoir telle ou telle direction; toutes ces modifications sont relatives à l'idée de mouvement, mais il ne peut pas être pensant; ce sont deux points de vue radicalement opposés.

Ne peut-on pas concevoir le mouvement et la pensée coexistant dans un seul et même sujet? Quand cela serait on ne pourrait en conclure que la pensée soit un mouvement, ce serait toujours deux choses différentes. Veut-on dire qu'aux dernières profondeurs où

la pensée spéculative peut pénétrer, on conçoive qu'une substance universelle serait le sujet de tous les mouvements et de toutes les pensées qui existent dans l'univers? Ainsi, il y aurait une substance unique se manifestant sous les deux formes du mouvement et de la pensée, deux formes corrélatives dont l'une ne serait que le symbole de l'autre.

Quand même il y aurait au fond de toutes choses une substance unique et commune dont la pensée et l'étendue, dont l'esprit et la nature ne seraient que les deux phases éternellement et individuellement développées, nous serions néanmoins autorisés à maintenir d'une manière absolue la distinction de l'âme et du corps, de la pensée et du mouvement. La question est de savoir si le moi humain, si l'âme circonscrite dans la pensée infinie n'est qu'une modification du phénomène circonscrit dans l'ensemble des phénomènes qui composeront le corps humain. En se plaçant même au point de vue panthéiste on ne peut admettre que la pensée soit une propriété du corps; elle a sa source immédiate en Dieu; par conséquent c'est bien plutôt la nature qui est le produit de l'esprit que l'esprit le produit de la nature.

En se plaçant à un autre point de vue, on peut encore dire : Pourquoi trouvez-vous si extraordinaire qu'un mouvement puisse devenir une pensée ? la nature nous offre des exemples de pareille transformation; il y a les mêmes rapports entre la pensée et les vibrations électriques des filaments du cerveau, qu'entre la couleur et les vibrations de l'éther : c'est une théorie physique que la couleur, que la lumière en général n'est pas autre chose en soi qu'un mouvement. Il y a donc des cas où le mouvement devient autre chose que la lumière, et il y a autant de différence entre le mouvement et la lumière qu'entre le mouvement et la pensée.

Il y a aussi la théorie mécanique de la chaleur transformée en mouvement et du mouvement transformé en chaleur.

Ces deux théories de la physique moderne semblent autoriser cette transformation finale du mouvement en pensée. La nature nous offre perpétuellement des transformations de phénomènes, il peut donc se produire dans le corps des transformations du même genre; le mouvement peut ainsi devenir pensée et la pensée devenir mouvement.

Pour réfuter ces deux objections il faut donner une idée des deux théories.

Qu'est-ce que c'est que la lumière ? Il semble au premier abord

qu'on ne peut la définir, s'il s'agit de la lumière telle que nous la sentons ; mais s'il s'agit de la lumière en dehors de nous, de ce qui cause à notre œil les sensations de lumière ou de couleur, nous pouvons la définir; la science d'après une vibration de l'éther. L'éther est un fluide impondérable, une substance qui ne tombe pas sous les sens, mais dont la raison nous fait concevoir l'existence nécessaire et qui remplit tous les intervalles des corps, par exemple, les espaces planétaires. Ce fluide est susceptible de mouvement, et, particulièrement, de cette espèce de mouvement appelé vibratoire; on le reconnaît lorsqu'on fait vibrer une corde tendue. L'éther, comme l'air athmosphérique, est un corps élastique qui produit des mouvements oscillatoires, des vibrations. Ces vibrations partant des corps lumineux se transmettent par l'éther, arrivent jusqu'à notre œil, et frappent la rétine ; c'est alors que s'opère la vision. Supposons qu'aucun être sensible ne soit dans la nature pour apercevoir cette lumière, il n'y aurait rien qu'un immense fluide incolore, impondérable, il n'y aurait pas de lumière. Il n'y a de lumière que dans l'œil qui voit. Lorsqu'un animal voit, il y a transformation; ce mouvement devient lumière. Eh bien ! ce changement ne peut-il pas être assimilé à ce qui se passe dans le cerveau ?

M. P. Janet s'efforce d'établir ici que la transformation du mouvement en lumière n'a lieu que dans l'être sentant, c'est-à-dire dans l'esprit, dans l'âme. La lumière n'est que dans l'âme, elle n'est pas dans le corps. La sensation de lumière est accompagnée de conscience, et c'est à titre de sensation consciente qu'elle existe. Donc si l'on n'a pas conscience de la sensation lumineuse, il n'y a pas de lumière. Supposons un nerf optique qui n'aurait pas conscience de la sensation qu'il éprouve, que se passerait-il dans ce nerf? un mouvement semblable à celui qui se passe au dehors de nous sans lumière. Le mouvement pénètre par les nerfs optiques jusqu'aux dernières profondeurs du cerveau, mais quand la lumière arrive c'est l'âme qui perçoit; en conséquence on ne peut pas expliquer la transformation du mouvement en pensée par la transformation du mouvement en lumière parce que c'est la même chose.

Le mouvement ne peut jamais être autre chose qu'un mouvement. Quand arrive la lumière il y a un esprit sentant capable d'avoir conscience de lui-même, c'est-à-dire de toute autre chose que le monde matériel.

De même pour l'autre théorie de la transformation de la chaleur en mouvement, et du mouvement en chaleur, on dit par assimilation : « Pourquoi la force pensante ne serait-elle pas la force motrice? »

Que se passe-t-il dans la théorie mécanique de la chaleur? Il y a en dehors de nous un certain agent, dans de certaines conditions, produisant sur nous la sensation chaleur. Dans d'autres conditions cet agent ne peut plus arriver jusqu'aux nerfs qui sentent la chaleur, c'est-à-dire aux nerfs de la sensibilité tactile; alors, cet agent agit sur le corps et y produit le mouvement. Il n'y a pas là de transformation; il y a un agent qui n'a pas changé de nature, mais qui produit tantôt un effet, tantôt un autre, il n'y a rien qui puisse ressembler à ce qui se passerait si le mouvement devenait la pensée.

Si nous pénétrons plus avant dans la théorie, voici ce que nous apprend la science; c'est que la chaleur n'est pas autre chose que la lumière. C'est le même agent, en vertu des mêmes lois, qui produit sur notre œil la sensation de lumière, et sur notre toucher la sensation de chaleur. Or, si la lumière est un mouvement, la chaleur et la lumière étant la même chose, la chaleur est aussi le mouvement. Il n'y a donc pas métamorphose. La chaleur transformée en mouvement est tout simplement un mouvement invisible devenu un mouvement visible; c'est le mouvement qui se transforme en mouvement. On ne peut donc rien conclure de là pour affirmer que la pensée puisse devenir le mouvement ou le mouvement devenir la pensée.

« Mais enfin, dira-t-on, on ne peut nier que la sensation ne soit attachée à l'organisme. S'il y a quelque chose de démontré par l'expérience c'est que la sensation est liée à la nature vivante organisée. Dans la pierre qui tombe, la chute est un phénomène, une propriété de la pierre, dans l'organe qui sent, la sensation est un phénomène, une propriété de l'organe. Or, la sensation c'est la pensée. »

Sans doute la sensation est la pensée, mais l'organe ne peut pas plus sentir que penser. Au dire des matérialistes ce n'est pas l'organe qui sent, c'est le cerveau, mais nous, nous disons : « ce n'est pas l'organe qui sent, c'est l'être. »

Voici trois faits qui montrent que ce n'est pas l'organe qui sent : « Le premier c'est que si nous interrompons la communication entre l'organe sentant et le cerveau, l'organe devient insensible; par

exemple, si l'on coupe le nerf optique plus ou moins profondément, à une distance plus ou moins grande du cerveau, l'animal devient aveugle. Si l'on coupe tel autre nerf l'animal devient incapable, soit de mouvement, soit de sensibilité. Pourquoi l'organe ne continuerait-il pas d'avoir la sensation? Parce qu'il a cessé d'être en communication avec le centre. Les physiologistes disent que ce qu'il y a dans le centre, c'est la conscience de la sensation, la sensation elle-même. Mais si nous supprimons la conscience que nous avons, par exemple, de la douleur, il ne reste plus de douleur; car la douleur n'existe qu'au moment où nous la sentons, qu'au moment où nous avons conscience que nous la sentons.

D'un autre côté, la sensation a lieu dans les organes qui n'existent plus; les amputés peuvent encore éprouver de la douleur dans les membres qu'ils n'ont plus; ce fait est constaté par tous les chirurgiens; la sensation peut donc se dégager de l'organe sentant.

Enfin, un troisième fait plus important par les conséquences qu'il peut avoir, si ces conséquences se généralisaient, est celui-ci. On a découvert en physiologie, au commencement de ce siècle, qu'il y a deux grands systèmes de nerfs, les nerfs de la sensibilité et les nerfs du mouvement. Si l'on coupe les uns, l'animal ne se meut plus et reste sensible; si l'on coupe les autres l'animal se meut mais devient insensible. On peut couper une partie d'un nerf de la sensibilité puis prendre dans un nerf du mouvement un autre morceau, remplacer le premier par le second, ressouder un morceau d'un nerf moteur aux deux bouts du nerf sensitif coupé, et la sensation interrompue se rétablit. C'est une preuve évidente que la sensibilité n'est pas attachée au nerf lui-même pas plus que le mouvement, que les nerfs moteurs et sensitifs ne se distinguent pas en essence, que la différence est non pas au centre, mais plus loin : elle est dans l'esprit; par conséquent nous serions autorisés à séparer la sensation de l'organe, et à dire que la sensation n'a pas lieu dans l'organe ni même dans le centre, dans le cerveau; elle a lieu dans la pensée, dans le sentiment.

PHYSIOLOGIE DES RACES HUMAINES.

— *Suite.* —

(COURS DE M. GUSTAVE FLOURENS, AU COLLÉGE DE FRANCE.)

Des Romains.

CONSTITUTION. — *Tête*, cou, épaules larges; front assez bas, tempes développées; nez aquilin, menton arrondi et saillant; bouche et oreilles grandes; figure sévère, traits rudes et vulgaires auprès de ceux des Grecs. — *Muscles* bien développés, très-robustes. — *Taille* moins grande, *teint* moins clair que ceux des Aryas-Gaulois.

CARACTÈRE. — Énergique, ferme, constant, entreprenant et sage, mais dur, étroit, superstitieux (culte étrusque). Peuple de soldats, de plaideurs et d'augures, sachant se perfectionner par des emprunts faits aux vaincus, agriculteur et conquérant, point marchand comme les Grecs; fondateur des deux idées du droit et du devoir (devoir laïque), doué du génie de la règle, de l'ordre, de la discipline; soumettant les autres peuples, non pour les exploiter, mais pour leur donner ses lois et les faire entrer dans sa civilisation; travaillant comme s'il devait être éternel (monuments romains). Gouvernement oligarchique. Pensée élevée, mais inférieure à celle de la Grèce, dont elle n'est qu'un reflet; plus d'intelligence que d'esprit. Moins d'invention poétique que chez les Hindous et les Grecs. Historiens éloquents; avocats habiles; la vraie éloquence nationale est forte et fière (les Gracques); le principe d'autorité partout absolu et inflexible, même dans l'organisation de la famille; celle-ci (femme, enfants) est la propriété du père de famille, qui a le droit d'en mésuser impunément (droit de vie et de mort).

En comparant ce type romain, tiré des médailles et des bustes antiques, avec l'Apollon grec, nous voyons aussitôt combien sont différents les deux peuples. D'un côté, toute la délicatesse, toute la distinction d'un visage qui trahit la pleine indépendance du génie, l'organe non déformé par la contrainte; de l'autre, le reflet vulgaire d'une âme qui emprunte à autrui ses inspirations. D'un

côté, l'invention, c'est-à-dire la liberté; de l'autre, l'imitation, c'est-à-dire la règle. Les règles sont faites par des esprits médiocres et stériles, qui comprennent mal les maîtres et veulent tirer de leurs ouvrages la loi de toute production nouvelle. Les meilleurs maîtres sont hommes, par conséquent faillibles; d'ailleurs, ils n'ont point tout fait.

La Grèce brillait de son propre éclat, Rome ne brille que d'un éclat emprunté. Chez celle-ci, nous trouverons encore de belles et grandes idées bien rendues, des œuvres pleines d'attrait, mais point d'originalité. Pour peindre avec entière vérité, pour faire vivre son sujet, il faut y croire. Homère avait foi dans ses dieux; Virgile est un homme d'esprit qui ne croit point, qui ne peut croire aux superstitions populaires, mais s'en sert comme d'un excellent moyen poétique. Il y a chez ces dieux helléniques qui exagèrent l'humanité dans ses vices et dans ses vertus, une richesse d'action merveilleuse, une puissance de passions sans pareille, source des beautés littéraires antiques, tarie lorsque ces croyances ont disparu.

Pour qui sort du monde grec, le monde romain paraît sombre et étroit. Ici, la formule, le mien et le tien, le code avec son noir attirail; la superstition avec son personnel ordinaire, prêtres, augures, aruspices. Cependant les fonctions sacerdotales n'appartenaient point à une caste distincte; elles étaient dans les mains patriciennes un moyen de plus, et un très-bon moyen, de maîtriser le peuple. Toutes ces préoccupations assombrissent ce visage, il n'a pas l'expansion sympathique du Grec, il est dur et sévère, mais il est intelligent. Il respire la force, il a conscience de sa force et saura la faire sentir aux autres peuples. Il est né dominateur; que les nations étrangères lui obéissent. Le commandement, c'est son bien. Fortement musclé, il parcourt l'Europe, la haute Afrique, l'Asie occidentale, à pied, laissant partout d'indestructibles monuments de son passage. Les généraux le savent: le légionnaire romain a une telle vigueur, qu'il faut le fatiguer par des travaux manuels durs et pénibles, lorsqu'il n'est point en marche, afin de maintenir la discipline. C'est ce que fait Marius. La taille romaine était moins élevée que celle des Gaulois; tous les auteurs nous peignent l'étonnement des villes italiennes à la vue de ces hommes à la stature gigantesque, qui du haut des Alpes fondent sur elles. Le teint romain était foncé; ce que l'Italie remarque aussi dans les Gaulois, c'est la blancheur de leur peau.

Ainsi, de petits hommes, à la tête large, aux épaules carrées, massives, fermes comme des rocs.

Le type romain ne se retrouve plus dans l'Italie actuelle, fortement mélangée d'une infinité de peuples différents. Il paraîtrait pourtant que les habitants du faubourg Transtévérin de Rome auraient conservé sur cette rive du Tibre l'ancien type. Il en doit être ainsi, s'ils n'ont point subi de mélanges; nous avons vu le même fait pour certains Grecs et certains Persans actuels, dont la figure rappelle parfaitement celle de leurs ancêtres. Les Transteverini répètent avec orgueil : *Siamo Romani*, nous sommes Romains. L'élément pélasgique, qui contribua beaucoup à la fondation de Rome, se retrouve dans le caractère de celle-ci. Rome avait l'esprit guerrier, mais en même temps elle aimait beaucoup l'agriculture. Elle ne bâtissait point, comme nous, pour quelques jours, mais pour des siècles.

Si elle emprunta sa culture littéraire aux Grecs, elle prit ses superstitions aux Étrusques. C'était un peuple riche, civilisé, inventeur, dont les monuments ont beaucoup d'originalité. Il fournit le fond des croyances et des cérémonies romaines. Puis, à mesure que de nouveaux peuples furent soumis, Rome accepta leurs dieux et les installa dans son Panthéon. Excellente mesure : elle voulait faire entrer tous les vaincus dans la cité ; c'était les y attacher par la religion. D'ailleurs, il ne peut y avoir qu'avantage à s'enrichir en divinités; de pareilles acquisitions deviennent infailliblement tôt ou tard profitables. Le Romain primitif était tout superstition : à la guerre, si les poulets sacrés refusaient de manger, il refusait de se battre, et, si le général passait outre, l'armée, démoralisée, se laissait vaincre par l'ennemi. Dans la paix, pour tenir une assemblée, il fallait écouter attentivement si aucune souris ne criait, et quand par hasard ce présage effrayant venait à se produire, on devait immédiatement rompre l'assemblée, afin d'éviter les plus terribles catastrophes.

Ce sont les lois des Romains qui nous gouvernent encore. C'est qu'ils avaient deux idées dont ils sont les fondateurs dans le monde : l'idée du droit et l'idée du devoir. Ceci est bien à eux, non qu'ils n'aient pas emprunté de lois aux Grecs, non que les Germains n'aient aussi apporté leurs lois propres dans la Gaule, l'Italie, l'Espagne. Mai le peuple légiste, le peuple dont l'esprit a fait prévaloir la justice humaine, l'équité, l'impartialité, le droit laïque, sur le droit religieux, arbitraire, partial, inique, qui procède de la

grâce, de l'absolu, et rétribue les travailleurs de la dernière heure comme ceux de la première, c'est le peuple romain. Le sentiment du devoir était tout-puissant : droit et devoir sont corrélatifs. Au milieu des plus redoutables épreuves, Rome se maintint, parce que chacun fit son devoir. Le sénat, inébranlable, ne désespérant jamais de la chose publique, était l'intelligence; il pensait et il commandait : le peuple agissait, mourait à son poste et sauvait la patrie.

Ces patriciens orgueilleux, maîtres tout-puissants de la nation, menaient rudement les plébéiens. Comme l'oligarchie anglaise, ils étaient avisés, prudents; ils gouvernaient bien et fondaient la grandeur romaine. Mais quelle oppression pour le peuple ! Hommes nés dans la même cité, respirant le même air, foulant le même sol, menacés par les mêmes ennemis et sachant s'unir contre ceux-ci, mais séparés par la plus complète inégalité. De là, des haines, des discordes, des luttes perpétuelles. Et dans ces luttes combien les caractères grandissaient. Il fallait être courageux, intelligent, adroit, persévérant, pour conquérir un peu de liberté. Il fallait être éloquent comme les Gracques : « Malheureux, où irai-je maintenant? Au Capitole : le sang de mon frère y ruisselle ! Chez moi, j'y verrais ma mère misérable, abattue et désespérée..... Ils ont tué mon frère, le meilleur des hommes ! Le sang de Scipion l'Africain, que sa fille Cornélie nous avait donné, périt. De cette glorieuse famille ne restent plus qu'un enfant en bas âge et moi. Et si, afin de conserver, de perpétuer ce grand nom, je vous demandais un peu de repos, vous ne me l'accorderiez pas. »

Cette société romaine, si sombre et si sévère à l'origine, mais si forte, s'était constituée par un vaste mélange. Hommes énergiques, bandits qui deviendront honnêtes si leur activité est bien dirigée, exilés de toutes les villes italiennes, qui n'ont point voulu se soumettre au parti vainqueur. Ils portaient tous un peu de terre de leur patrie : au milieu de l'enceinte de la cité nouvelle fut creusé un fossé; et ils y jetèrent chacun leur poignée de terre, et le tout fut mêlé, et le fossé emblématique prit le nom de Monde.

La femme était plus respectée que chez les Grecs. Les alliances consanguines, à l'orientale, étaient sévèrement prohibées; elles le furent moins chez les Grecs. Mais ce principe d'autorité, qui fait le fond du caractère romain, ne fléchissait même pas dans la famille. Là cependant les plus durs caractères devraient s'adoucir. Pour la moindre faute, la femme pouvait être condamnée à mort

par son seigneur et maître. Le fils dépendait toujours du père; l'autorité publique disparaissait devant celle du père de famille. La puissance paternelle s'exerçait même sur le premier magistrat du peuple romain, sur le consul.

Ainsi l'ancienne Rome ne subsistait que par une tension excessive de tous les liens sociaux et politiques. Cela ne pouvait durer : le relâchement était nécessaire. Cette famille, si sévèrement constituée, se brisa, et fit place à la débauche, qui tue promptement les nations. Ce peuple si maltraité se révolta, combattit les patriciens avec des tribuns d'abord, puis avec des empereurs. La débauche, c'était la ruine; l'empire, c'était la servitude : Rome tomba.

La démocratie devait infailliblement triompher. Malgré tout son génie, César n'aurait rien fondé, s'il s'était appuyé sur le sénat. Il se fit démocrate, et calcula bien. Il faisait beau le voir, dans les boues de la Gaule, à travers forêts et marécages, nu-tête, recevant sur son crâne chauve les pluies torrentielles, à pied, à la tête de son armée, ou à cheval, entre quatre secrétaires, dictant à la fois des promesses à l'un, des menaces à l'autre, des lettres pour ses partisans italiens, des lettres pour ses partisans gaulois, ce pâle débauché de Rome, terreur des maris, perdu de dettes, ayant dépensé dix millions pour acheter les consciences romaines. Huit années de cette rude vie en Gaule, qui lui firent une armée toute dévouée, une popularité immense; l'empire valait bien cela. Les républicains le tuèrent. Crime et sottise. Est-ce que le sort des nations dépend de l'existence d'un homme? N'ont-elles pas toujours le gouvernement dont elles sont dignes par leur conduite? Améliorez les hommes en les instruisant, il n'auront plus besoin de maîtres.

D'abord un hypocrite habile; il continue cette fiction singulière qui ménage l'amour-propre des Romains, habitués au mépris des monarchies et du servilisme oriental. Lui qui n'a point conquis la Gaule, il s'intitule *imperator*, c'est-à-dire général victorieux. C'est un général qui donne la paix à ses concitoyens, en leur enlevant toutes les magistratures, tous les pouvoirs et en les prenant pour lui. Puis, des hommes d'esprit, mais faux et méchants, des imbéciles, des fous, des idiots. Ce pouvoir absolu sur tout le monde occidental leur porte à la tête : ils ont été élevés par des laquais, ils sont entourés de courtisans; qui donc, à leur place, serait meilleur qu'eux ?

Ils ont été cruellement châtiés par l'histoire. Au milieu de ce peuple ondoyant, de toute provenance, corrompu, sans dignité, qui demande à son maître du pain et des jeux, passe une noble figure, mais triste et soucieuse. Vengeance terrible de l'humanité, Tacite a parlé; leurs noms sont voués à l'infamie, à l'éternel opprobre. Et cependant ils avaient fait du bien : sur le tombeau de Néron, des mains reconnaissantes entretinrent longtemps des fleurs. Ce ne sont point les courtisans qui rendent de pareils hommages où il n'y a plus rien à gagner; l'âme du peuple en est seule capable.

Ils se consolaient de l'éloquence perdue, du forum muet, ces grands orateurs, en faisant revivre le passé. Ils rendaient la parole à leurs ancêtres, ils retraçaient leur splendide langage dans d'immortelles histoires. Il y avait des sénateurs qui réunissaient chez eux quelques-uns de leurs amis. On s'entretenait de la liberté antique, des nobles actions, des caractères sublimes, de tout ce qui, jadis, s'était fait de beau et de bien. Puis on apportait des coupes, on faisait les dernières libations, et le maître de la maison s'entr'ouvrait les veines. Stoïcisme, vertu des forts, mais impuissante et stérile. S'abstenir de faire le mal, le supporter courageusement, ne suffit pas, il faut faire le bien. Au lieu de s'absorber dans cette vertu orgueilleuse et solitaire, il faut aimer les hommes, se dévouer. Le stoïcisme ne pouvait rien pour la foule, et celle-ci, dégoûtée du mal, ne voulait plus de l'orgie immonde où les puissants étaient attablés.

BIBLIOGRAPHIE.

Du moi divin et de son action sur l'Univers, par Hippolyte Destrem, 1 vol. in-18 (librairie Didier).

Cet ouvrage est un essai d'application des méthodes philosophiques à la solution des problèmes religieux. L'auteur, convaincu qu'une nouvelle synthèse religieuse se forme à travers les générations modernes, a essayé d'en poser quelques jalons, en énonçant nettement, catégoriquement, des principes et des séries de principes. Il croit à la possibilité, pour l'esprit humain, de constituer une théodicée sur des bases aussi évidentes que la géométrie; et il en essaie une sous forme d'hypothèse.

Quelle méthode peut-on suivre pour résoudre la question du *Moi divin* et de son action sur l'univers? Étant donné l'être infini, personnifié dans un moi substantiel, il y a probabilité que l'action de ce moi doit se faire sentir dans tous les faits de l'univers sans exception.

L'auteur étudie cette action dans le fait du développement de l'homme individuel, et il remarque que deux ordres de causes bien tranchées y président : d'une part, les déterminations de la volonté; d'autre part, les lois extérieures à l'homme. L'action combinée de ces deux causes est nécessaire pour produire tous les phénomènes de la vie individuelle.

Après avoir examiné dans quel rapport ces deux ordres de causes sont à l'égard l'un de l'autre, et le caractère spécial de chacun d'eux, il trouve, premièrement, que la loi indépendante de l'homme est la cause immédiate qui rend possible l'accomplissement d'un phénomène, et, en second lieu, que la détermination de la volonté est la cause immédiate qui rend réel et qui fait naître le phénomène. A ce sujet, il combat la détermination préalable du mysticisme et du panthéisme et lui oppose l'indétermination effective préalable qui ouvre la route au grand problème des rapports de Dieu et du monde.

Il établit ces deux points fondamentaux : 1° Que l'univers tout

entier est fondé sur la contingence et non sur le fatalisme; 2° que toute substance est libre, personnelle, une sorte de moi dont la spontanéité entre dans la production de tous les phénomènes émanés d'elle.

Selon M. Destrem, tout phénomène se décompose en deux ordres de faits qui concourent à sa production : 1° L'acte de l'être fini qui le produit immédiatement; 2° le rapport nécessaire de l'être fini, qui rend le phénomène possible avant que la volonté agissante de cet être fini n'ait fait de ce possible une réalité. Or, de ce que nul phénomène ne s'accomplit sans qu'il entre dans son accomplissement un acte immédiat de l'être fini et un rapport nécessaire qu'aucun être fini ne peut créer, il suit qu'il existe concurremment avec le fini lui-même quelque chose de supérieur à lui, c'est-à-dire l'Absolu. Qu'est-ce que l'Absolu? C'est un principe suprême susceptible d'une infinité de déterminations pour quelques-unes desquelles il tombe sous notre connaissance, tandis que pour les autres il est insondable. Dieu est une substance, un être réel dont l'idée que nous avons de l'Absolu nous manifeste l'attribut fondamental. C'est un moi possédant à un degré suprême la connaissance éternelle de lui-même, la science infinie de ses attributs, de ses modes, de ses idées et le sentiment de la vie divine qui s'accomplit en lui.

Il réside dans une partie de l'espace illimité, qui constitue sa sphère d'existence personnelle, sorte de séjour divin qui n'implique aucune diminution de la perfection infinie parce qu'elle ne gêne point son action sur tout l'univers.

M. Destrem insiste sur cette sphère divine et cherche vainement à la concilier avec l'infinité de l'être parfait. Comment la perfection infinie peut-elle être contenue dans un espace fini? N'y a-t-il pas contradiction entre une action universelle perpétuelle et une présence limitée? L'auteur croit s'en tirer en disant que le lieu précis, la forme et la portion d'espace dévolue à l'existence divine échappent à toute détermination actuelle; il devrait dire à toute explication possible. Cette conception nous semble d'autant moins heureuse qu'elle en implique une autre tout aussi contradictoire avec l'infinité, l'universalité de l'être parfait, savoir : une forme externe, une corporéité. Mais, suivant l'auteur, cette corporéité, comme le lieu qu'elle occupe, échappe aussi à toute détermination spéciale; nous le croyons sans peine.

« Cette forme est telle, ajoute-t-il, que les formes des êtres finis que nous pouvons connaître n'en peuvent donner une idée même approximative. » Comment alors satisfaire la curiosité humaine? Est-ce en recourant à une représentation symbolique? Ce serait revenir au mysticisme dont l'auteur repousse les errements traditionnels et ouvrir une carrière illimitée aux fantaisies de l'imagition.

M. Destrem examine ensuite quels sont les moyens généraux de la connaissance de Dieu : Dieu étant une personne, un moi, un absolu susceptible de détermination rationnelle, partielle, est, à ce titre, perceptible au sens logique, au sens esthétique et au sens moral des êtres intelligents.

Actuellement, tout ce que l'esprit humain comprend sous le nom de principes universels, nécessaires, immuables, l'Espace, le Temps, le Nombre, la Cause, le Beau, le Vrai, le Bien, l'Affectible, l'Intelligible, le Mouvement, la Pensée, la Vie sont les Archétypes fondamentaux, les infinis particuliers qui ont dans l'Absolu, attribut de Dieu seul, leur racine, leur raison d'être et leur lien commun. Ils nous apprennent ce qu'est la nature divine sous les rapports qui nous sont accessibles, mais ils ne l'épuisent pas. Il doit y avoir, pense l'auteur, une infinité d'autres principes qui sont aussi des lois de l'être et qui nous échappent encore. Malgré cela, il croit qu'on peut déjà affirmer et définir Dieu; et il le définit aussi résolument que si ses attributs lui avaient été révélés.

Il représente la vie de Dieu comme la plus intégrale possible. Des phénomènes sans nombre, tous divers et concordants, reliés entre eux, s'y succèdent éternellement. Elle consiste à contempler les archétypes infinis perçus dans l'intelligence divine, à les aimer par un ravissement éternel, à les transformer pour la vie de l'univers, en principes effectifs et en lois réelles. A cette vie aboutit la vie universelle résultant des actes en nombre illimité de tous les individus, de tous les mondes, de toutes les natures; vie particulière se développant à côté de la vie divine qu'elle aspire éternellement à reproduire sans pouvoir l'égaler.

Dieu vit et agit au dehors par l'acte éternel, continuel, immanent qui fait exister tous les individus, toutes les substances réelles, ou monades, êtres simples et primitifs dont sont formés tous les composés qui tombent sous nos sens. L'âme elle-même est une monade principale autour de laquelle se groupent les innombrables monades qui composent l'homme.

Toutes les substances prises, soit toutes ensemble, soit chacune en particulier, subsistent par l'action éternelle, continue, immanente, de l'Absolu vivant, de l'Être parfait. Elles s'unissent, forment des composés qui s'unissent à leur tour dans des composés de plus en plus vastes. Elles sont indestructibles; atomes et âmes existeront sans fin, parce que leur vie étant un acte divin doit participer des attributs de son auteur.

Toute substance, pour M. Destrem, est un moi, une personne, un être capable à la fois de recevoir certaines modifications de la part des êtres qui l'entourent et d'exercer sur ces êtres des modifications en rapport avec sa propre nature. En un mot, toute substance est à la fois passive et active. Elle présente, à divers degrés, les trois principes fondamentaux qui constituent la nature de notre âme : la connaissance, l'affectivité ou l'amour, et la volonté; par conséquent, elle reproduit l'essence de l'Absolu vivant, de l'Être parfait.

M. Destrem envisage encore la vie externe de l'être parfait sous un autre aspect, savoir la projection de ses attributs en dehors de lui-même; c'est ce qu'il appelle l'irradiation infinie dans laquelle les êtres finis puisent librement leurs attributs bornés, leurs qualités imparfaites. Les qualités que chaque être possède à tel ou tel moment de la durée forment, par leur réunion et leur ensemble à ce moment donné, le caractère, le type de cet être.

L'action réciproque de l'irradiation divine et de la spontanéité des substances a pour but de développer les qualités de celles-ci, et de les élever successivement de type en type dans la série universelle des êtres. Cette action se multiplie et s'amplifie en puissance quand les substances ou monades se pénètrent et agissent les unes sur les autres dans les associations qu'elles forment.

M. Destrem conçoit une nature naturante différente de celle proposée par le panthéisme, un ensemble des causes secondes, très-inégales, qui agissent dans telle ou telle sphère de l'étendue et de la durée. C'est l'effort libre et spontané des substances agissant selon les harmonies qu'elles perçoivent sous l'ascendant de l'irradiation divine. La nature naturante est imparfaite si on la compare à l'être divin et à son idéal; elle est sublime si on l'envisage par rapport à l'existence de l'être humain.

Passant au problème du mal, M. Destrem trouve qu'il a toujours été posé d'une manière fausse; il considère le mal au même

point de vue que M. P. Larroque, comme une illusion de nos sens; pour lui, le mot *mal*, ainsi que le mot matière et le mot esprit, ne répond à rien de réel et doit être banni du langage métaphysique. Il n'y a de réel que la défaillance ou l'imperfection produite par les substances finies usant défectueusement de leur libre spontanéité. Mais toute douleur provoquant un effort qui réagit contre la défaillance est éminemment utile au progrès indéfini; elle est un guide vers la perfection future. Il s'ensuivrait que l'homme malheureux toute sa vie, ou mourant dans les tortures, ne souffre que pour être plus heureux dans une autre existence; mais peut-on soutenir que le moment où l'on souffre ne soit pas un mal réel?

Ce livre est terminé par une théorie sommaire de l'âme humaine, comprenant son origine, sa fonction, son avenir ultra-terrestre. L'auteur l'avait définie précédemment une substance réelle, une monade simple, indivisible et autonome, étendue indestructible, aimante et pensante à la fois.

Ayant assigné un point de l'espace à l'être parfait, il devait à plus forte raison en assigner un autre à l'âme dans le corps; s'autorisant des observations de M. Flourens, il fixe ce point vers la partie de l'encéphale que cet illustre naturaliste appelle le nœud vital d'où l'âme gouverne l'ensemble du système. Elle est entourée d'une sorte de tourbillon de monades simples appartenant ou à l'élément nerveux ou à des substances supérieures à cet élément que la science n'a pas encore observées.

Il définit la génération : une preuve supérieure du principe général d'assimilation des êtres moins élevés aux êtres plus élevés; et qui agit vraisemblablement encore dans les sphères de l'existence supérieure sous d'autres formes de plus en plus élevées, mais qui nous sont inconnues.

Ainsi, les âmes sont des monades immédiatement inférieures à l'âme qui les engendre. Les fonctions de l'âme sont d'affectivité ou d'amour, de connaissance, d'action, de peuplement, de vertu, de sacrifice, d'acte réel religieux.

Quand l'être humain s'est développé dans sa vie terrestre sous ses divers modes, l'organisme se dissout; que devient l'âme? Sur ce sujet, M. Destrem déclare modestement qu'aucune affirmation n'est encore possible, mais que les hypothèses sont permises. La sienne est celle-ci: le moi substance, détaché de l'organisme ter-

restre, doit contracter une union nouvelle avec un organisme nouveau dans un autre monde pour une existence supérieure. Cette existence supérieure ne saurait être la même indistinctement pour tous les êtres humains ; les biens que donne la justice ne sauraient se communiquer qu'en raison de la perfection animique des êtres participant à cette vie, les attributs sont adéquats au degré suivant lequel l'homme a rempli sa fonction d'ici-bas; et après un temps d'épreuves, l'âme régénérée par la souffrance, élevée par de nobles désirs, améliorée par de nouveaux efforts, dépouillant jusqu'à la trace de ses vices, prend sa part des joies, des amours, des admirations, des activités où la convie le monde nouveau qu'elle habite : Nos éléments de félicité dans la vie ultra-terrestre, dit M. Destrem en finissant, sont en raison directe ou inverse, de l'usage conforme ou non conforme à l'archétype éternel du Bien, que nous avons fait de notre libre arbitre ici-bas. »

Telles sont les propositions de M. Destrem ; elles sont neuves et originales; on peut les rejeter dans leur ensemble, les critiquer dans les détails, mais on doit reconnaître qu'elles se déduisent logiquement d'un système largement conçu et patiemment élaboré.

La pluralité des mondes habités, par Camille Flammarion, (1 vol. in-12, librairie Didier).

Par un sentiment d'orgueil aussi étroit que la petite sphère qu'il occupe, l'homme a toujours cru que sa planète était la seule habitée. Ce préjugé tenait à deux causes : d'abord à l'ignorance de la véritable constitution physique des astres, qui ne permettait aucune conjecture sur celle de leurs habitants ; ensuite, à la tradition religieuse qui représentant l'humanité terrestre comme l'unique objet des préoccupations de Dieu, excluait l'idée d'humanité universelle ou d'humanités particulières apparaissant et se développant sur tous les globes.

Aujourd'hui, grâce aux progrès de la science astronomique, habitant de la Terre est obligé d'en rabattre, et de reconnaître

que toutes les autres planètes ont le droit d'être habitées aussi bien et mieux peut-être que la sienne.

Cette hypothèse, loin de l'humilier, l'élève, au contraire, en transportant son esprit dans les espaces immenses pour y découvrir d'autres sphères et d'autres êtres.

M. Flammarion, persuadé que l'homme ici-bas a perdu la foi des anciens jours, et est dans l'attente d'une philosophie religieuse en laquelle il puisse mettre ses espérances, a cherché et croit avoir trouvé les principaux éléments de cette philosophie dans l'hypothèse de la pluralité des mondes, hypothèse à la fois scientifique, philosophique et religieuse dont la plus haute antiquité nous a laissé des traces.

La position astronomique de la Terre, les dispositions normales de sa nature et sa constitution géologique particulière, prouvent qu'elle est loin d'être le monde le plus favorablement établi pour l'entretien de l'existence; les différences d'âges, de positions, de masses, de densités, de grandeurs, de milieux, de conditions biologiques, etc., placent un grand nombre d'autres mondes à un degré d'habitabilité supérieur à celui de la Terre.

Ces conditions d'habitabilité sont exposées par l'auteur avec un grand déploiement de connaissances biologiques et physiologiques. Il montre la vie manifestée suivant les temps, les lieux et les circonstances; la diversité merveilleuse des organismes vivants, leur relation intime avec lesmilieux où ils vivent. Puis il arrive à l'être humain proprement dit.

Il nous est difficile de concevoir un type humain différent du nôtre, parce que nous avons l'habitude de n'observer que les êtres de notre monde, mais ce type doit certainement refléter le milieu où il se trouve et par conséquent varier d'un globe à l'autre comme le type des autres êtres, en vertu des principes suivants : 1° Les forces diverses qui furent en action à l'origine des choses donnèrent naissance sur les mondes à une grande diversité d'êtres, soit dans les règnes inorganiques, soit dans les règnes organiques; 2° les êtres animés furent dès le commencement constitués suivant des formes et suivant un organisme en corrélation avec l'état physiologique de chacune des sphères habitées; 3° les hommes des autres mondes diffèrent de nous, tant dans leur organisation intime que dans leur type physique extérieur.

De la diversité qui règne dans l'univers physique depuis les êtres des mondes inférieurs jusqu'aux êtres les plus élevés parmi

les habitants des sphères supérieures, l'auteur conclut à une diversité corrélative dans la valeur intellectuelle et dans l'élévation morale des races humaines. Or, l'humanité terrestre ne gagne pas à la comparaison; l'exiguité relative de notre planète donne la raison des imperfections physiques qui nous affligent et des mauvais penchants qui nous agitent. C'est ainsi, du moins, que M. Flammarion explique nos misères d'ici-bas. C'est à notre état originaire modelé sur la constitution physique de notre globe que nous devons attribuer nos besoins, nos désirs, nos passions, nos vices. C'est pourquoi l'auteur n'admet pas la perfectibilité de l'homme sur terre comme indéfinie, parce qu'elle doit s'arrêter fatalement au degré où l'infériorité physique lui opposera une barrière infranchissable. Mais il trouve dans cette impuissance le gage d'une supériorité extra-terrestre, parce que l'intelligence humaine arrêtée sur un globe se développe et s'agrandit sur d'autres; aussi regarde-t-il les Terres qui se balancent dans l'espace comme des stations du ciel, comme des régions futures de notre immortalité. « Le spectacle du monde nous enseigne que l'immortalité de demain est celle d'aujourd'hui et celle d'hier, que l'éternité future n'est autre que l'éternité présente. Le vrai paradis, c'est l'infini des mondes. » Cette thèse nouvelle qu'il avait déjà développée dans un *Discours sur les destinées de l'astronomie*, laisse dans l'ombre bien des problèmes, comme celui de l'origine du mal que l'imperfection physique de notre Terre explique mais ne justifie pas, et celui de la persistance de l'individualité. L'auteur suppose que la mort n'est peut-être que le départ d'une âme vers des familles aimées, dans une région d'où l'homme contemplera sans voile les Cieux infinis, et conversera par des facultés merveilleuses avec les habitants des sphères avoisinantes; la famille hnmaine constituant une parenté universelle, nous devons voir tous les êtres reliés entre eux par la loi d'unité et de solidarité, tant matérielle que spirituelle.

En résumé, après avoir observé et étudié chacun des mondes planétaires, aussi habitables que le nôtre, discuté les éléments spéciaux qui caractérisent chacun d'eux, montré que la vie a pu apparaître chez eux comme chez nous en harmonie avec leurs propres conditions d'existence, examiné l'état de la vie à la surface de la Terre, constaté la diversité des êtres suivant les milieux où ils sont nés et où ils se développent, reconnu la fécondité infinie de la nature, déterminé les conditions d'habitabilité de la

Terre, et montré qu'elle est dans une condition inférieure vis-à-vis de la plupart des autres planètes, M. Flammarion, passant de l'habitabilité à l'habitation, cherche quelle peut être la nature physique et morale des hommes des autres planètes, et en conclut à une grande diversité entre les humanités planétaires, tant dans la constitution physique des corps que dans le degré d'élévation des âmes. Mais, en même temps, il reconnaît que l'unité spirituelle du monde est aussi vraie et aussi nécessaire que son unité physique ; qu'elle est constituée par les grands principes absolus du beau, du vrai et du bien qui rattachent toutes les intelligences à l'Intelligence suprême.

Dans ce système, humanitaire s'il en fut, M. Flammarion fait justice de notre présomption, mais pour nous élever en affranchissant nos âmes des liens grossiers qui les attachaient à la Terre. « Quand des nuits sublimes nous enveloppant de magnificences, dit-il en terminant, allumeront à l'Orient leurs constellations diamantées et rouleront, mystérieuses, sur l'essieu divin... à travers l'immensité des mondes, parmi les cieux stellifères, sous le voile argenté des nébuleuses lointaines, dans les profondeurs incommensurables de l'infini, et jusque par delà les régions inconnues où se développe l'éternelle splendeur... Saluons! mes frères, saluons tous : ce sont les humanités nos sœurs qui passent ! »

LIVRES NOUVEAUX.

Les philosophes français contemporains, par Eugène Poitou, 1 vol. in-12, librairie Charpentier.

Programme de philosophie conforme au plan officiel, par Antonin Rondelet, 1 vol. in-18, librairie G. Plon.

La folie devant les tribunaux, par Legrand du Saulle, 1 vol. in-8, librairie Durand.

Les moralistes sous l'empire romain, par Ch. Martha, professeur au collége de France, 1 vol. in-18, librairie Gachette.

La vie et le rêve, par E. de Montlaur, 1 vol. in-8, librairie Aubry.

Bible de l'humanité, par Michelet, 1 vol. in-18, librairie Chamerot.

La question religieuse, par Ch. Fauvety, 2 brochures in-8.

Lettres sur la philosophie de l'histoire, par Odysse Barot, 1 vol. in-18, librairie Baillière.

Philosophie du droit pénal, par Ad. Franck, même librairie.

MÉLANGES.

DÉFINITIONS DE L'AME. — *Le Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, par M. Pierre Larousse, promet d'être le plus complet de tous les dictionnaires publiés jusqu'à ce jour. Il ne se contente pas de la définition et de l'étymologie de chaque mot; il développe l'idée qu'il exprime aux points de vue littéraire et historique. La morale et la philosophie y tiennent une bonne place, et nous pouvons déjà signaler les mots *ambition*, *âme*, *amitié*, *amour*, qui donnent lieu chacun à un petit traité sur la matière, accompagné de nombreuses citations. Nous remarquons au mot *âme* les définitions les plus diverses qu'on en a données à toutes les époques, comme pour attester qu'il est indéfinissable.

L'âme est ce qui me fait penser, entendre, sentir, raisonner, vouloir (BOSSUET).

Je ne crois pas qu'une âme que Dieu a voulu remplir de son être infini doive être anéantie (LABRUYÈRE).

Le mot âme répond à l'*anima* des Latins et au *pneuma* des Grecs, au terme dont se sont servies toutes les nations pour exprimer ce qu'elles n'entendaient pas mieux que nous (VOLTAIRE).

L'âme est un fluide impondérable (L. PINEL).

L'âme est le foyer de la personnalité humaine (BEAUTAIN).

Filles de Dieu au fond, toutes les âmes sont sœurs (CHARMA).

L'âme est une matière allumée qui brûle sans se consumer; notre corps en est le falot (JOUBERT).

L'âme est une force qui se développe par la sensibilité, l'intelligence et la liberté (GÉRUSEZ).

L'âme est la substance de la personnalité et de la spontanéité humaine (BUCHEZ).

L'homme n'est un être divin que par l'âme (RENAN).

Rien ne survit que l'âme : faisons-la donc héroïque ici-bas (J. SIMON).

Notre âme est une source errante
Qui, dans son onde transparente,
S'empreint de la couleur des cieux.

(LAMARTINE.)

Selon Thalès, l'âme était un principe de mouvement. Les Pythagoriciens l'appelaient une harmonie, un nombre qui se meut de soi-même et qui est l'intelligence. Platon admettait deux âmes : l'une raisonnable et immortelle qui loge dans la tête, l'autre mortelle et irraisonnable divisée en irascible, placée dans la poitrine, et en concupiscible qu'il mettait dans le ventre. Aristote définissait l'âme : l'essence, la forme, l'entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie en puissance ; il comptait trois âmes répandues dans tout le corps : la nutritive ou végétative, la sensitive ou animale et l'intellective ou rationnelle. Averroès conserva cette division ; Bacon ne garda que l'âme sensitive et l'âme raisonnable. Descartes rejeta l'âme sensitive et réduisit à un pur mécanisme celles des facultés de l'homme qui lui sont communes avec l'animal. Il considérait l'âme comme une substance dont l'attribut est la pensée, et le corps comme une substance dont l'attribut est l'étendue. Cudworth admet entre l'âme et le corps quelque chose d'intermédiaire qui ne serait ni âme ni corps, mais de la nature des deux, et rendrait possible leur action réciproque. La flamme vitale de Willès, l'archée de Van-Helmont, le principe vital des physiologistes de l'école de Montpellier ont de l'analogie avec le médiateur plastique de Cudworth.

Selon Pascal, l'union de l'âme et du corps est inaccessible à la raison. Selon M. Beautain, le lien de l'âme et du corps n'est point une substance, mais l'esprit de l'une et de l'autre, la propriété essentielle des deux natures, leur produit immédiat aussitôt qu'elles entrent en développement.

Pythagore, Platon, Origène, Jean Reynaud pensent que toutes les âmes ont existé avant d'appartenir à ce monde, et que chacune d'elles, poussée par une force irrésistible, choisit naturellement le corps dont elle est digne par son existence passée. Tertullien, Luther, Leibnitz soutiennent que toutes les âmes, après avoir existé en germe dans notre premier père, se propagent comme les corps par la génération physique. La plupart des théologiens chrétiens enseignent que chaque âme est créée au moment même où elle vient s'unir au corps.

Pour Stahl, l'âme intelligente est à la fois principe de vie, de sensibilité et de raison. Maine de Biron et Bordas Demoulin n'accordent à l'âme que la connaissance, la raison, la volonté ; ils veulent que la sensation et l'imagination appartiennent au corps, comme la digestion et les sécrétions. Pour les matérialistes, l'âme

n'est qu'une formule exprimant l'ensemble des faits de sentiment, d'intelligence et de volonté ; la pensée est une fonction organique semblable aux autres. Cabanis considère le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à produire la pensée, de même que l'estomac et les intestins sont destinés à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, etc. « La pensée, dit le docteur Buchner, est la résultante de toutes les forces réunies dans le cerveau; cette résultante ne peut pas être vue; elle n'est, selon toute apparence, que l'effet de l'électricité nerveuse. »

Cet article présente ensuite un résumé des différentes opinions sur l'immortalité de l'âme, sur l'âme des bêtes, sur l'âme du monde, etc. Nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer nos lecteurs.

La Revue de Toulouse. — Vanini. — La *Revue de Toulouse,* qui compte déjà dix années d'existence, est devenue l'un des plus importants recueils périodiques littéraires de notre époque, autant par la variété des sujets qui y sont traités que par le talent de ses rédacteurs. La philosophie devait y tenir et y tient en effet une bonne place, cette revue étant l'organe de l'esprit moderne dans une ville d'où sont sortis de grands écrivains, d'éminents orateurs, où de grands poètes ont débuté, et où jadis des libres penseurs ont trouvé le martyre.

La plus illustre victime du fanatisme à Toulouse, c'est Vanini, qui expia cruellement le courage d'avoir émis et publié ses opinions; il était juste que sa réhabilitation partît du lieu qui fut le théâtre de son supplice, et elle a été entreprise par M. Émile Vaïsse dans un des derniers numéros de la *Revue de Toulouse.*

M. Cousin avait déjà consacré une intéressante notice à ce philosophe; M. Vaïsse la complète par de nouveaux détails; il reprend, en sous-œuvre, la vie, la doctrine et la mort de Vanini, le suit pas à pas en Bohême, à Amsterdam, à Genève, à Londres, à Gênes, à Lyon et enfin à Toulouse, le dépeint tantôt déiste, tantôt panthéiste, et plus souvent sceptique, et attaquant les dogmes chrétiens par des apologies ironiques.

Dans ses *Dialogues*, entr'autres, M. Vaïsse signale, à travers les voiles d'une orthodoxie à peine simulée, les propositions les plus hardies, les plus imprudentes; mais peut-on lui reprocher la versatilité apparente de ses opinions? La position contrainte à laquelle il était condamné l'obligea souvent à se désavouer, afin d'éviter

des poursuites qui finirent cependant par l'atteindre. C'est le parlement de Toulouse qui eut le déshonneur de condamner Vanini. M. Vaïsse raconte en détail son arrestation, son procès, sa condamnation et son supplice. Les noms de ses accusateurs doivent être rappelés pour les clouer au pilori de l'histoire : C'est d'abord le sieur Francon, écolier gentilhomme, puis Guillaume Catel; c'est à ce dernier surtout, qui se montra impitoyable dans la poursuite de cette affaire, qu'on doit en faire remonter la honte; un marbre de la salle des Illustres de Toulouse porte une inscription qui éternise cette odieuse responsabilité. M. Vaïsse exprime le vœu qu'on détruise ce monument de fanatisme; nous formons le vœu contraire : nous désirons que le nom flétri de Guillaume Catel, conseiller au parlement de Toulouse, demeure éternellement inscrit auprès du nom réhabilité de sa courageuse victime.

Les adversaires mêmes de Vanini constatent la fermeté avec laquelle il subit le martyre. Le registre des Capitouls porte : « Il faisait semblant de mourir fort constamment en philosophe, comme il se disait, et en homme qui n'appréhendait rien après la mort. Un bon père religieux l'exhortait, mais ce tigre enragé et opiniâtre en ses faultes mesprisait tout... »

En disant qu'il « feignoit de mourir avec fermeté, » c'était avouer un fait dont on ne voulait pas convenir. Le *Mercure de France* de 1619 (1) dit : « Il mourut avec autant de constance, de patience et de volonté qu'aucun autre homme que l'on ait vu. » Voilà un témoignage contemporain qu'on ne saurait suspecter.

M. Vaïsse termine ainsi son excellent article :

« Quand je vois cet homme persécuté pour de simples opinions; quand je le vois monter sur l'échafaud pour des erreurs philosophiques, alors je me prends d'un intérêt passionné pour lui. Le prédicant, naguère indifférent ou même odieux, devient une victime sympathique à mon cœur, et, dans Vanini entouré de son auréole de flammes, j'entrevois et je salue avec respect un martyr de la LIBERTÉ DE CONSCIENCE. »

OBSERVATIONS PHYSIOLOGIQUES SUR L'ACCLIMATEMENT DE L'HOMME. — Le dictionnaire encyclopédique des sciences médicales renferme sur les mots *acclimatement*, *acclimatation* un article de M. le docteur Bertillon, qui présente de savantes considérations sur les

(1) Tome V, page 63.

modifications physiologiques que le changement de climat fait subir à l'homme.

Le docteur Cazalès soutenait qu'en raison de la merveilleuse flexibilité de son organisation, l'homme peut vivre et se perpétuer dans tous les climats. M. Bertillon trouve cette opinion trop absolue ; il croit que ce qui permet à l'homme un degré remarquable de cosmopolitisme, c'est la grande flexibilité de son industrie bien plus que de son organisme. Pour le démontrer, il passe en revue les faits tirés de l'histoire du passé et de la philologie, puis les faits contemporains, par climats médicaux, et présente enfin un essai de systématisation selon les races humaines et selon les hémisphères.

M. Bertillon divise en quatre groupes ou quatre périodes les phénomènes qui se développent successivement chez une race nouvellement déplacée ; deux périodes concernent l'individu, les deux autres la descendance.

La première période comprend les phénomènes physiologiques ou pathologiques dont l'immigré a le plus souvent conscience dès les premiers mois de son arrivée. Les documents que l'auteur a compulsés lui ont prouvé que cette période de l'acclimatement pouvait être grave ou légère sans préjuger les suivantes. La deuxième période présente souvent une dégradation insensible de l'organisme, un affaissement physique et intellectuel. La troisième s'applique aux nouveaux-nés des premiers colons. Ces nouveaux-nés doivent subir eux-mêmes l'épreuve de l'acclimatement, et pour peu que le climat soit défavorable, l'épreuve leur est funeste. La quatrième période c'est, lorsqu'après avoir triomphé des trois premières, la nouvelle colonie éprouve un temps d'arrêt, puis, à la deuxième génération, survient une dégradation évidente ; l'activité intellectuelle et l'activité physique baissent. Les naissances deviennent moins nombreuses ; il faut recourir à des mercenaires ou à des esclaves pour nourrir une population étiolée, et à des garnisons étrangères pour la garder et la défendre. Faute de ces ressources, la colonie ne tarde pas à se dépeupler et à disparaître ; c'est ainsi qu'ont disparu les nombreuses colonies que divers rameaux de la souche indo-européenne ont tentées depuis 30 siècles sur le sol africain. M. Bertillon craint de voir cette crise y éclater de nouveau et y décimer la race française si l'on n'envoie à son secours la science appliquée, l'art de l'acclimatation ; et il

termine son remarquable travail par l'énumération des données et des *desiderata* de la science pour constituer cet art.

Opinion de M. de Lamartine sur Aristote. — M. de Lamartine a consacré trois entretiens à une étude fort intéressante sur Aristote. Aidé de l'excellente traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire, il a relevé les principales doctrines du grand philosophe grec, approuvant les unes, réprouvant les autres.

Examinant d'abord ses théories sociales, il relève de suite, pour la blâmer hautement, sa défense de l'esclavage : « instrument donné par la nature, dit Aristote, pour faciliter au maître l'usage de la propriété... La nature a fait la propriété nécessaire, donc elle a nécessairement créé l'espèce d'hommes nécessaire à la culture de cette propriété. » M. de Lamartine remarque que c'est encore aujourd'hui l'argumentation des blancs, possesseurs de noirs dans les colonies, et qu'il a fallu une révolution pour saper ce faux raisonnement. Mais il loue sans réserve Aristote pour les considérations qu'il présente sur l'éducation générale des citoyens. Il regarde son traité sur la politique comme un véritable catéchisme : « C'est de tous les ouvrages politiques incontestablement le plus parfait, et il rend tous les autres dangereux ou inutile. C'est le manuel de l'homme d'État de toutes les époques, parce qu'il n'y a rien de nouveau sous le ciel que le mensonge et le sophisme destinés à soutenir toutes les tyrannies, celle du peuple comme celle des rois. Allez jusqu'à l'âme des hommes, vous y trouverez la conscience; allez jusqu'à la conscience, vous y trouverez la vérité. Tout sophiste est un menteur, parce que tout sophiste est un flatteur. »

Il trouve que le mérite d'Aristote, dans le traité de la logique, du syllogisme et de la dialectique, est d'avoir transporté l'esprit dans la science du raisonnement. « La base de toute certitude, dit-il, est dans le fond et non dans la forme. L'homme ne remonte pas plus haut que l'instinct; la vérité pour lui n'est qu'un invincible instinct. On ne prouve pas qu'on existe, on le sent ; tous les sophismes échouent devant cette certitude. La forme seule de la dialectique est une science. » Voltaire disait de la logique d'Aristote : « Aristote fit voir, après Platon, que la véritable philosophie est le guide secret de l'esprit, de tous les arts. Les lois qu'il donne sont encore aujourd'hui celles de nos bons auteurs. »

On a souvent cru qu'Aristote confondait l'âme et le corps ; cela

tient à l'équivoque de beaucoup de passages tirés de ses œuvres et interprétés dans plusieurs sens. L'étude de l'âme n'offrait pas un champ assez large pour lui ; c'est à l'ensemble des êtres organisés, depuis le végétal jusqu'aux animaux supérieurs, qu'il demande les faits qui doivent fonder son système. M. de Lamartine croit que c'est de ce premier principe que sont sorties toutes les erreurs d'Aristote ; car c'est de la physiologie générale et non plus de la psychologie proprement dite qu'il fait : « N'est-ce pas, dit-il, assembler les choses les plus disparates que de confondre dans une seule étude les plantes qui se nourrissent et ne se sentent pas, les animaux qui se nourrissent et qui sentent, mais qui ne pensent pas, et enfin l'homme qui a seul le privilége de l'entendement, de cet entendement dont Aristote a fait la partie supérieure de l'âme ? »

Suivant Aristote, l'âme, en venant se joindre à la matière organisée, lui apporte actuellement la vie ; de la simple puissance, elle la fait passer à la réalité entière et complète. L'âme est donc l'achèvement du corps, son *entéléchie*. Ainsi comprise, l'âme serait la cause du corps vivant ; elle lui donnerait la vie par quatre facultés : la nutrition, la sensibilité, l'intelligence, la locomotion. « Il résulte de là, dit M. de Lamartine, que la conscience est supprimée et que Dieu lui-même est omis ; l'immortalité de l'âme redevient problème. » Opposant Platon à Aristote, il démontre facilement que le premier est plus spiritualiste que le second, car il sépare nettement l'âme du corps. Platon avait dit que l'âme ne peut être aperçue que des yeux de l'esprit ; mais Aristote essaie d'étudier l'âme, surtout par l'observation ordinaire et le témoignage des sens comme tout autre objet extérieur.

Dans sa *Physique*, Aristote proclame l'existence nécessaire d'un premier moteur sans lequel le mouvement ne saurait se produire ni durer. « C'est à tort, pense M. de Lamartine, que de l'éternité du mouvement, tel qu'il l'a établi, Aristote conclut à l'éternité du premier moteur ; c'est du moteur qu'il faut conclure le mouvement. C'est bien le mouvement observé par nous qui révèle le moteur, mais il ne le fait pas. »

Aristote déclare le premier moteur nécessairement indivisible, et sans grandeur quelconque ; car s'il avait une grandeur il serait fini ; il ne pourrait pas produire un mouvement infini, éternel, immobile et immuable. M. de Lamartine le glorifie d'avoir fondé la science du mouvement, et, à cette occasion, il prend la défense de

la métaphysique, dont plusieurs physiologistes modernes récusent l'autorité. La métaphysique, dit-il, loin d'être le bégaiement de l'intelligence humaine, en est, au contraire, la parole la plus nette et la plus haute. » Il termine son jugement sur Aristote par une phrase brève, mais pleine de sens : « Il eut toute l'intelligence que le monde antique pouvait léguer au monde à venir; mais l'âme lui manqua; il fut le premier des savants et le moindre des philosophes. »

Nous recommandons à nos lecteurs les articles suivants publiés dans diverses revues :

Philosophie de l'histoire, par M. Duruy, ministre de l'instruction publique, dans la *Revue contemporaine*, août et septembre.

Le progrès de M. About, par M. Vapereau, *Revue de l'instruction publique*, n° du 18 août.

Pythagore, son histoire et sa doctrine, par M. Laugel, *Revue des Deux Mondes*, n° du 15 août.

ANNUAIRE PHILOSOPHIQUE

AVIS. — Plusieurs personnes nous écrivent pour nous proposer leur collaboration; elles prennent cet Annuaire pour une Revue : nous ne sommes point autorisés à lui donner cette forme. Obligés de nous conformer fidèlement à notre titre, nous continuerons de rendre compte du mouvement philosophique actuel, tel qu'il se manifeste dans l'enseignement public, dans les livres et dans les revues : c'est dejà un champ d'exploration assez vaste. Nous ne pouvons donc accueillir ce qu'on appelle des articles de fond, car nous en assumerions la responsabilité en leur donnant une publicité première.

ENSEIGNEMENT.

L'UNITÉ DE LA VIE.

(COURS DE M. J. MOLESCHOTT, PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE TURIN.)

L'histoire, selon Hegel, traverse trois grandes phases. Dans la première, l'humanité franche et libre ne connaît pas de divorce entre l'esprit et la matière ; elle se berce paresseusement dans les charmes de la nature, dont elle devine les mystères avec le sentiment bien plus qu'avec la pensée. Dans la deuxième, on voit naître une opposition entre l'hôte pensant de ce monde et les liens terrestres dont il voudrait s'affranchir, aspirant à une sorte de félicité transcendantale. Dans la troisième période enfin, l'homme qui se sent maître de lui, parce qu'il connaît les limites de sa nature, se réconcilie avec le monde extérieur, dont il sait qu'il n'est pas seulement un habitant, mais une partie organique, non le microcosme en opposition avec le macrocosme, dont il cherche à s'isoler dans une indépendance idéale, mais une partie intégrante de l'essence

du macrocosme lui-même, dont il veut découvrir les lois, parce que ce sont ces mêmes lois qui régissent le genre humain.

M. Moleschott appelle la première période *poétique*, la seconde période *analytique*, la troisième période *rationnelle*.

Il faut tout d'abord observer que dans le champ scientifique les diverses périodes sont moins tranchées, moins limitées et surtout moins exclusives, que ces grandes phases de l'histoire universelle avec lesquelles, d'ailleurs, elles ne coïncident pas. Néanmoins, ce développement se modelant sur le même type, l'étude du triple caractère qui a marqué et marque encore les travaux des investigateurs de la vie, peut contribuer à mieux indiquer, à élucider plus complètement le but auquel doit tendre la biologie.

Il n'y a pas dans l'esprit humain de tendance plus puissante que celle qui nous fait personnifier la cause inconnue d'une série de phénomènes. Il n'est pas de champ dans lequel soient aussi nombreuses les causes occultes, que dans ce monde merveilleux qui déploie la multiplicité bigarrée des formes et le réseau fécond des fonctions des êtres vivants. Aussi, on dirait que le mot mystère cache une pensée inspirée par la vie organique elle-même.

Chaque organisme vivant conserve sa forme caractéristique et une empreinte individuelle de ses phénomènes vitaux, tandis qu'il change perpétuellement les matériaux qui le constituent dans leurs plus intimes éléments morphologiques. Or, cette force conservatrice qui, dans un milieu renouvelé sans cesse, fait persister le cachet d'une forme organisée ou même d'une série de formes à travers les siècles qui marquent l'intervalle entre deux grandes révolutions terrestres, cette force doit varier pour autant d'espèces de plantes et d'animaux que la terre avec son atmosphère en peut nourrir.

Aux premières et mystiques représentations de causes idéales donnant la vie à des organismes spécifiquement divers, succéda un mode d'envisager les phénomènes naturels, sinon plus sobre, du moins plus abstrait. Alors florissait toujours l'imagination des Hellènes, qui personnifiait la force animée dans des êtres divins au sein des fleuves et des ruisseaux, dans les fleurs et les arbres, quand, après de nombreux penseurs, la forme concrète des puissances naturelles apparut dans les *éléments* d'Empédocle, dans le *pneuma* d'Hippocrate et de Galien. A ce pneuma était dévolu le soin de répandre dans l'organisme la chaleur innée, imaginée par Héraclite, et quand il ne faisait pas son devoir, il en résultait la congélation de la chaleur innée, cette cause de tant de maladies.

La restauration de la méthode d'observation qui signala le siècle de la réforme, jetant, presque exclusivement en Italie, les fondements de l'anatomie humaine tout entière, ne parvint pas à rendre plus précises les idées nuageuses d'un *pneuma* engendrant la vie. Au contraire, avant la découverte de la circulation du sang, l'esprit vital vint se localiser dans le cœur gauche. Et ici nous avons un premier exemple de la non-coïncidence des limites qui déterminent les périodes de l'histoire universelle avec celles qui marquent les époques dans l'histoire spéciale de la physiologie. Pour cette dernière, la première période ne se ferme pas à la fin de l'empire romain ; elle persiste non-seulement à travers le moyen âge tout entier, mais sa manière de voir domine encore en grande partie les deux premiers siècles de l'époque moderne.

Pour Paracelse, le contemporain de Vésale, la vie était toute spirituelle. Dans l'iliastre, il reconnaissait explicitement la mère de la matière qui, dans le corps vivant, obéit à l'archée qui en dirige l'assimilation et expulse les substances hétérogènes.

Cependant ce principe ne jouit pas de tous les honneurs avant qu'ils ne lui eussent été conférés par l'esprit libéral de van Helmont, qui en fit un roi, lui donna pour palais l'estomac, pour ministres de nombreux esprits inférieurs chargés de parcourir toutes les parties du corps afin de renouveler et de purifier la matière, lui accorda le droit de paix et de guerre. L'archée, en effet, est très-impressionnable, sujet aux passions qui engendrent des manifestations hostiles aux organes. La maladie était donc, pour van Helmont, la conséquence d'une perturbation de l'archée, qui était épouvanté quand le corps souffrait les frissons de la fièvre ; irrité par l'inertie des reins, il produisait l'hydropisie. Ainsi Van Helmont regardait la maladie comme un état de l'archée et celui-ci, d'après lui, déclarait la guerre aux organes. Selon les vues plus imaginatives de Paracelse, la maladie était quelque chose de plus. Elle était capable d'attaquer l'esprit vital, l'archée, et celui-ci pouvait se défendre à l'aide des organes demeurés sains. L'archée, donc, n'est pas seulement l'architecte et le gardien du corps, il est aussi la nature médiatrice en personne. Il est juste pourtant d'ajouter que Paracelse faisait jouer un rôle à la maladie dans le macrocosme aussi bien que dans le microcosme, et ainsi, dans sa manière de voir, la maladie constituait un lien entre la nature extérieure et l'homme.

Selon Stahl, ce serait l'âme qui susciterait la fièvre pour combattre énergiquement le levain morbifique et engendrer de cette

manière les symptômes d'une maladie aiguë. Si, au contraire, l'âme est vaincue dans ses efforts pour vaincre la puissance maléfique, si elle manque d'énergie, il en résulte les maladies chroniques, qui, aux yeux mêmes du poète Henri Heine, semblaient accuser l'indolence de l'esprit et la faiblesse de la résistance (1).

Cette âme, en lutte avec la maladie, se retira plus tard pour céder le pas à une autre abstraction, la nature médicatrice, courtisée, pour ne pas dire adorée, par Sydenham et mille savants médecins. Et c'était une religion salutaire qui inspirait le respect de la nature collective sous l'image d'une force directe, moins contre la maladie que contre l'audace de ces médecins impétueux, qui regardaient l'infirmité sous l'aspect d'une entité à détruire.

Nous sommes loin encore de l'époque où la spécification analytique embrasse de nouveau, et comme des réminiscences de la jeunesse, l'idée poétique de la personnification. Avec celle-ci, qui indiquait une cause personnelle unique, fertile en passions et volontaire, pour expliquer des séries et des ensembles de phénomènes vitaux, marchait de concert le remède universel, l'élixir de la vie, l'*alcahest*, ce liquide fameux, capable de dissoudre toutes les substances.

Dans la pratique, ces généralités ne résistent pas, bien qu'elles soient imaginées par des têtes ardentes.

Il ne s'agit pas pourtant de montrer ici jusqu'où arrive le prestige d'un temps qu'on pourrait appeler la période vitalistique, téléologique, poétique, de notre science. Ce nom ne serait guère mérité que par le long espace de temps compris entre Hippocrate et Galilée (de 430 avant J.-C. jusqu'à 1600 de notre ère). Nous ne rencontrons que dans cette période l'ingénuité qui ne devinait pas encore l'avénement des lois mécaniques, physiques, chimiques, dans les phénomènes vitaux, parce que la connaissance de pareilles lois manquait trop complètement, et les rares découvertes faites alors ne s'étendaient pas au domaine de la médecine. Il n'existait pas encore de contraste entre les représentations poétique, téléologique, vitalistique, et l'exposition réelle, causale, naturelle des faits, parce que la sonde physique n'avait pas pénétré jusqu'alors

(1) Heinrich Heine, *Reisebelder*, 5 Auflage. Hamburg, 1856, p. 67. « Les Tyroliens sont beaux, allègres, honnêtes, bons, et d'une étroitesse d'esprit impénétrable. C'est une race saine, peut-être parce qu'elle est trop upide pour être malade. »

dans le tourbillon mystérieux de la vie. L'unité de la vie n'était pas supposée, parce qu'on ne pouvait pas entreprendre de l'analyser.

Aucun phénomène vital n'était connu dans son origine, dans son développement progressif et dans ses mouvements en arrière ; mais, bien au contraire, l'unité organique et individuelle de la vie n'était pas morcelée ; on ne comparait pas encore l'œil vif et pénétrant à une chambre obscure ; le cœur n'était pas dégradé jusqu'au rôle de machine hydraulique ; et l'on ne pouvait pas songer à avilir les nerfs au point de leur attribuer l'emploi de simples fils conducteurs, subissant un perpétuel renouvellement, grâce au laboratoire de chimie où la pepsine et un peu d'acide chlorhydrique avaient renversé l'*archée* de son trône élevé.

En limitant la période poétique de la biologie à l'époque où Galilée révéla les lois les plus fondamentales et donna à la physique une méthode, on risque de commettre un anachronisme. Il est vrai que Georges Stahl, qui naquit après la mort de Galilée et qui était déjà vieux quand le jeune Haller se préparait à sa laborieuse carrière, a été le plus ferme soutien des théories d'un vitalisme sincèrement spirituel, repoussant de la médecine l'application de ces mêmes doctrines chimiques qui ont rendu son nom fameux. Or, nous n'oublions pas que le contraste des principes et l'acharnement à les défendre n'apparaissent qu'à la naissance d'une ère nouvelle.

On ne peut se dispenser de reconnaître qu'avant Harvey — c'est-à-dire avant Galilée — on n'avait encore décrit aucune fonction de la vie organique dans ses caractères matériels, dans son éclosion, dans sa croissance et dans sa décrépitude, dans ses causes et dans ses conséquences, ce qui résume le caractère distinctif de la période vitaliste.

A la limite de la nouvelle période on rencontre Galilée, qui est là observant, méditant, dans le baptistère de Pise. C'est lui qui a mangé du fruit défendu de la science, et c'est par lui que l'humanité a été chassée du paradis de la calme poésie, qui inventait pour toute chose un dieu, un héros, une nymphe ; pour toute maladie un être parasite, et contre la maladie une âme plus ou moins pointilleuse qui la dompte, chassée du paradis terrestre pour entrer dans le champ sillonné de chemins raboteux qui ne conduisent au but que par le travail patient de l'expérience. C'est l'incessante et absolue abnégation d'un travail infatigable qui donne à cette seconde

période l'empreinte ascétique comparable au caractère de la seconde époque de l'histoire universelle.

Galilée a, le premier, fait les expériences propres à contraindre la nature à nous révéler ses lois ; c'est lui qui, plus encore que le grand Bacon lui-même, est le père de la science exacte, ayant prêché autant par l'exemple que par l'exposition des règles méthodiques qui doivent nous guider dans l'investigation de la nature.

Bien souvent les amateurs des sciences physiques et naturelles qui, des hauteurs sereines de la spéculation pure, prenaient en pitié les études médicales, ont reproché à la médecine de n'avoir pas marché de pair avec les sciences exactes qui, grâce à des conditions spéciales, ont la mission de la guider et de lui préparer les voies. Ce reproche peut être vrai, s'adressant à quelques individualités ou à quelques écoles, mais l'histoire de la science le repousse à bon droit. Est-ce que Borelli aussi bien qu'Harvey n'étaient pas des contemporains de Galilée ?

Il est vrai qu'Harvey, dans son *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, qui restera, tant par l'ordre chronologique que par la valeur scientifique, le premier modèle d'une monographie physiologique, ne fait pas mention de Galilée. Et pourtant Harvey, au commencement du dix-septième siècle, avait habité Padoue, dont l'université soutenait alors, grâce aux célèbres leçons de Fabrice d'Acquapendante et de Galilée lui-même, l'incontestable suprématie que lui avaient si dignement acquise Vesale, Colomb et Fallope. De l'Italie il porta en Angleterre des germes puissants qui n'avaient besoin, pour se développer, que d'une impulsion du génie. Les briques étaient prêtes pour l'édification d'un édifice vivant. La main qui, alors, se préparait à analyser, en observant, en expliquant, en calculant, en devinant un mouvement naturel quelconque, devait repandre une vie latente dans tous les matériaux recueillis par les investigations des siècles antérieurs. Tel est le mérite de Galilée, qui doit dominer même la doctrine de la circulation. Mais ce sera la gloire immortelle d'Harvey d'avoir rendu palpable cette vie latente.

Il s'agit de fixer les images fugitives, de les photographier pour ainsi dire ; il faut peindre tous les états successifs de la vie pour comparer l'état ultérieur à l'état précédent, en étudiant en outre isolément toutes les parties de chaque tableau. Alors se découvrent de toutes parts des causes et des effets, des actions et des réactions, et chaque corpuscule sanguin, qu'une recherche patiente

et sagace accompagnerait à travers toutes ses phases de génération, de maturité et de mort, à travers toutes les stations de son voyage long et varié, nous raconterait une partie intéressante de l'histoire de tous les organes du corps.

Écartant donc les idées préconçues téléologiques pour nous jeter ardemment dans le fleuve des faits, tantôt remontant à la source, tantôt nous abandonnant avec confiance à son rapide courant, nous verrons partout des rapports entre les phénomènes, la multiplicité des effets, le réseau des fonctions, et du nœud causal, de la correspondance universelle de relations également nécessaires entre toutes les parties nous verrons sortir l'unité.

Il se révèle une liaison intime entre les organes, non-seulement parce qu'ils contiennent la raison d'être immédiate l'un de l'autre, mais encore par la coopération mutuelle qui les fait s'entre-secourir, pour assurer la marche, la précision, la mesure et la durée de la fonction. Les organes ne sont plus désunis, par une multiplicité de fonctions entre lesquelles un archée quelconque pourrait allumer la guerre ; ils sont tous réunis en tant que travaillant de concert, et conspirant, par des relations nécessaires et innombrables, à l'unité de la vie.

Pour moi, elle ne réside pas dans l'hypothèse d'une force vitale, à l'empire despotique de laquelle seraient subordonnées les forces physiques et chimiques, que personne n'a le droit d'écarter de la scène des fonctions organiques. Cette force vitale fut autrefois l'épée de Damoclès suspendue sur la tête des physiologistes en quête de phénomènes nécessaires. Moins encore doit-on rapporter l'unité de la vie à une puissance avide de conquête qui daigne s'égarer auprès des forces organiques avec l'intention d'en limiter le champ le plus possible. L'unité de la vie résulte plutôt des contacts profonds et universels qui réunissent toutes les fonctions entre elles, du mariage intime et égalitaire des parties isolées, de ce lien si expressif par la proportion, par la hardiesse, par l'utilité absolue, qui a fait du nom *organique* l'épithète idéale pour désigner l'ordre, la connexion, la symétrie, la désinvolture, la vitalité enfin, dans n'importe quelle création de l'esprit humain : dans les langues, dans les lois, dans l'art, dans toutes les recherches scientifiques.

La vie n'est pas *une*, en ce sens qu'elle serait l'émanation d'une force unique ; c'est un état mobile, un flux continuel avec la persistance individuelle des vagues, et qui dépend d'une multi-

tude de qualités inséparables de la matière à l'extérieur et à l'intérieur de l'organisme. Elle est *une*, parce qu'elle ne dépend pas de spontanéités arbitraires, mais qu'elle obéit aux lois absolues de la nécessité naturelle; et elle est complexe, en tant qu'elle ressemble, — je le dirai avec Gœthe, — à un métier de tisserand, où le pied fait mouvoir d'innombrables fils. Les navettes volent, et en un clin d'œil les fils s'entrelacent par milliers. »

(D'après la traduction de M. Odysse Barot dans la *Revue des cours scientifiques*).

La première livraison du deuxième volume (janvier 1865) contiendra plusieurs leçons d'ouverture.

BIBLIOGRAPHIE.

Philosophie de la nature, de Hégel, traduite pour la première fois et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire, par A. Vera, professeur de philosophie à l'Université de Naples. 3 vol. in-8, librairie philosophique de Ladrange.

De tous les systèmes philosophiques modernes, le système de Hégel est celui qui a été le plus critiqué, et peut-être le moins compris en France. La nouveauté des propositions, l'aridité des formules, les difficultés du langage, tout cela n'en permettait pas un jugement définitif ou éclairé. Des fragments plus ou moins complets, des analyses plus ou moins exactes, voilà tout ce que nous possédions des œuvres de Hégel; leur traduction complète en français nous manquait, elle a été entreprise par M. Vera, professeur de philosophie à Naples. M. Vera avait déjà publié une *Introduction à la philosophie de Hégel* qui permettait d'en apprécier le vrai caractère ; depuis il a traduit la *Logique*, et aujourd'hui il nous présente la *Philosophie de la nature*, ouvrage qui s'adresse aussi bien aux physiciens qu'aux philosophes ; car la physique, comme le fait observer ce savant traducteur, n'est rigoureusement parlant une science que par la présence de la pensée philosophique et dans la mesure où elle coïncide avec cette pensée. Mais il n'y a pas identification de la physique et de la philosophie de la nature; la manière dont l'une et l'autre considèrent le même objet n'est pas la même; la physique étant une science particulière et relative, ne se préoccupe ni de l'absolu ni de l'unité, tandis que la philosophie doit étudier en toutes choses l'essence, l'absolu, l'unité. Le rapprochement ne saurait donc se faire entre elles que dans certaines limites qui respectent leur individualité et leur indépendance respective.

La *Philosophie de la nature* renferme des vues neuves et profondes; l'originalité de cette œuvre apparaît surtout au point de vue de l'unité de la science et de l'enchaînement systématique de ses parties. C'est, aux yeux de son traducteur, la première philosophie qui offre un vrai système, parce que, la première, elle a systématisé la connaissance, parce qu'elle embrasse toutes les

parties du savoir dans leurs principes les plus élevés. Hégel aurait donc réalisé l'unité de la science à laquelle aspiraient Platon et Aristote.

M. Vera cherche à le justifier du reproche d'employer une phraséologie inintelligible; il s'est assuré que lorsqu'on a la clef de ses théories son langage paraît très-clair, et quant aux théories elles-mêmes il croit que si elles n'ont pas paru fondées en raison, c'est parce qu'on n'était pas suffisamment préparé pour les juger. Dans l'appréciation de cette grande doctrine, il veut que l'on considère surtout les principes fondamentaux, la méthode et la conception générale; c'est ce qu'il essaie lui-même de faire dans son introduction. Il examine entr'autres les objections faites à l'idéalisme comme science de la nature, fait ressortir ce qu'il y a d'inexact dans la représentation de la nature comme force ou comme un composé de forces, et explique comment l'idée est force et comment elle existe dans la nature. Dans ce système, la nature n'est qu'une détermination, un mode de l'idée-nature. L'idée se sépare d'elle-même et d'une manière absolue, mais seulement en ce sens que la nature constitue un état extérieur de l'idée et, partant, l'extériorité elle-même. La nature visible, tel temps, tel espace, tel mouvement, est ce qu'elle est en son idée. Elle se dédouble et existe une fois hors de l'esprit et une fois dans l'esprit.

Tout, dans la nature, est soumis à la nécessité et à la contingence. Le caractère, l'état propre de la nature c'est le devenir, la négation, le *non ens;* mais même dans sa forme extérieure elle représente l'idée.

L'idée en tant que nature se trouve :

1° Dans une détermination où les éléments constitutifs de la nature existent l'un hors de l'autre et dans un état d'individuation infinie. Vis-à-vis d'eux, l'unité de la forme demeure comme un principe extérieur, comme un idéal qui n'existe qu'*en soi*, et auquel on aspire. C'est la matière et son système idéal, ou la *mécanique*.

2° Dans la détermination de la *particularité*. Ici la réalité est posée avec une différence propre et une forme immanente et déterminée. C'est un rapport *réfléchi* dont l'*être en soi* constitue l'*individualité naturelle*. C'est là la *physique*.

3° Dans la détermination de la *subjectivité*. Ici les différences réelles de la forme sont ramenées à cette unité idéale qui s'est retrouvée elle-même et qui existe *pour soi*. C'est là l'*organisme*.

Telles sont les propositions qui font le sujet de la *Philosophie de la nature*; elles ont déjà été fort controversées, mais la traduction de M. Vera et le commentaire qui l'accompagne nous les feront mieux juger en nous les faisant mieux connaître.

PHILOSOPHIE DU DROIT PÉNAL, par Ad. Franck, membre de l'Institut, professeur au collége de France. (1 vol. in-18, libr. Germer-Baillière.)

« Qui n'est que juste et dur, » dit-on à propos de l'application rigoureuse de la loi. En effet, le juge qui se trouvant en face d'un délit ou d'un crime nettement défini par le Code, se conforme strictement aux termes de celui-ci, peut bien prononcer un arrêt en son âme et conscience; il exerce la justice, mais non la charité.

Il ne suffit pas, en effet, de connaître les circonstances qui ont entouré la perpétration d'un acte incriminé, de s'enquérir des antécédents, de l'état sain ou morbide du prévenu, il faut aussi tenir compte de l'adoucissement progressif de nos mœurs qui révèle une répugnance chaque jour plus marquée à l'égard des peines corporelles; sans doute le chapitre des circonstances atténuantes est assez large pour offrir à la conscience du jury un refuge contre la sévérité des lois, et lui permettre de mitiger les peines que le tribunal doit appliquer à la suite de ses décisions, mais ne vaudrait-il pas mieux refondre le Code pénal à mesure que les idées changent, que les mœurs s'adoucissent? C'est là certainement un vœu presque général, et M. Ad. Franck vient de s'en faire l'éloquent interprète. En vue de cette prochaine refonte, il présente des considérations philosophiques dont nos législateurs sauront profiter.

Voulant soumettre les lois pénales écrites au contrôle de la loi éternelle qui est au fond de la conscience du genre humain, il s'est mis à chercher les principes sur lesquels doivent reposer les règles de la Justice, et il en a formé ce qu'il appelle la philosophie du droit pénal.

Cette philosophie s'adresse à tous les esprits cultivés, parce qu'elle embrasse les droits de l'individu, la conservation, la paix, la dignité de la société et la conscience publique, source de la

morale. M. Franck fait bien ressortir les conséquences désastreuses d'un système pénal qui n'est point fondé sur la raison; car alors la justice criminelle corrompt la conscience publique en se mettant en opposition directe avec la loi morale, lorsque par exemple elle appelle en témoignage contre un accusé les personnes qui lui sont les plus chères; ou bien, quand elle a deux poids et deux mesures, quand elle frappe le riche dans une minime portion de sa fortune, et prive le pauvre de sa liberté, quand, enfin, elle ménage le grand et accable le petit.

L'auteur blâme la publicité des peines, parce que l'humiliation publique infligée au coupable par le carcan ou le supplice aggrave inutilement sa honte sans édifier les assistants.

Traçant un historique des différents systèmes de pénalité qui ont été en vigueur à toutes les époques, M. Franck démontre que le droit pénal n'a d'abord été que le droit de la vengeance s'étendant des pères aux enfants. Au système de la vengeance a succédé celui du rachat par l'argent. Ou bien, la loi étant considérée comme une révélation divine, et toute action coupable comme une offense envers Dieu, on imagina l'expiation religieuse, à laquelle on ajouta la pénalité physique : les actes criminels furent poursuivis comme des offenses à l'autorité du prêtre, du roi ou du seigneur, et devinrent le prétexte de confiscations au profit de l'offensé. Mais peu à peu, les principes philosophiques du droit pénal ont triomphé de l'arbitraire et pénétré insensiblement dans les lois : aux pénalités vindicatives, religieuses et politiques l'esprit moderne a substitué la pénalité sociale, c'est-à-dire la répression proportionnée au préjudice fait à la société tout entière. C'est un grand progrès sur les systèmes précédents; cependant M. Franck ne le regarde pas comme le dernier mot de la philosophie du droit pénal, et il discute les trois questions principales dont la solution importe à l'accomplissement d'une réforme : 1° Quel est le principe d'où découle, et les fondements sur lesquels repose le droit de punir ? 2° Quelles sont les actions punissables ou qui méritent de tomber sous l'empire de la loi pénale ? 3° De quelle nature doivent être les peines ? — Quelles sont celles que la société doit infliger sans manquer aux règles de la Justice ?

Après une rapide analyse des divers systèmes de pénalité usités jusqu'à nos jours, il enseigne que le droit de punir n'est pas uniquement un droit de légitime défense, encore moins un droit mystique délégué par la divinité, ni une vengeance, une loi de

talion; les lois pénales ne lui semblent justes, légitimes et d'accord avec la raison que si elles ont pour base non le principe d'expiation, non la rétribution proportionnelle du mal par le mal, ou l'équilibre du mal moral et de la souffrance, mais le droit de conservation pour soi-même qui appartient à la société comme à l'individu et qui résulte pour elle du même principe.

La société peut exercer le droit de pourvoir à sa propre conservation par la contrainte ou par la répression. Cependant pour que la répression ne soit pas illusoire, il faut qu'elle s'étende au-delà du mal actuel et atteigne, si c'est possible, les crimes et les délits à venir; de là le droit d'intimidation, base de la loi pénale, droit de répression sous sa forme la plus active et la plus efficace application préventive du droit de légitime défense.

M. Franck espère que la loi pénale deviendra plus humaine, plus douce à mesure que la société elle-même entrera dans les voies de l'humanité et de la douceur, et que nulle rigueur ne devra être considérée comme éternelle, comme immuable. On a déjà vu disparaître l'exposition, la marque et la mort civile; dans plusieurs pays, on remplace le bagne par des colonies pénitentiaires, ainsi verrons-nous bientôt disparaître la peine de mort. « Que savons-nous? dit-il; la prison elle-même, si l'instruction se répand, si les mœurs continuent de se polir, si le sentiment de l'honneur devient plus commun, la prison elle même pourra peut-être faire place à la souffrance morale de la honte ou à la perte d'une partie de nos droits civils et politiques. »Voilà de la vraie philanthropie.

La loi pénale peut se concilier avec la liberté individuelle, avec la liberté de conscience, avec l'inviolabilité du foyer domestique, avec tous les droits du citoyen. Mais, tout en se défendant, la société doit s'efforcer d'éteindre dans le cœur du coupable les germes du désordre, de le corriger en l'instruisant, en un mot, d'exercer la charité en même temps que la justice. Or, la vraie charité n'est pas celle qui s'adresse au corps, mais celle qui a pour but le perfectionnement des âmes: « Toutes les déclamations contre la perversité humaine, dit-il, échouent devant ces deux faits: ce sont des misérables et ce sont des ignorants qui commettent les plus grands crimes, et qui fournissent les plus nombreux candidats à l'échafaud. Efforçons-nous donc de combattre la misère en encourageant tous les arts de la paix, en multipliant les sources du crédit et du travail. Répandons à profusion l'instruction dans les masses populaires; rappelons-nous que le tiers

au moins de la population de la France ne sait encore ni lire ni écrire ; ne reculons pas devant un moyen que la morale autorise et que l'humanité exige, rendons l'instruction primaire obligatoire. Les instituteurs rendront inutiles les bourreaux. »

Cette conclusion à laquelle on ne saurait trop applaudir emprunte beaucoup d'autorité à la position officielle de son auteur. Que ses collègues du Collége de France et de l'Institut joignent leurs voix à la sienne pour obtenir la double réforme qu'il réclame, et nos législateurs n'y resteront pas longtemps sourds. Est-ce à dire que nous regardions l'instruction primaire comme suffisante, dans ses limites actuelles, pour donner à l'homme une exacte notion de ses droits et de ses devoirs ? Nullement : nous pensons qu'il faudrait ajouter des notions d'hygiène et de physiologie, l'histoire des civilisations et surtout la connaissance des lois qui nous régissent : on enleverait ainsi aux prévaricateurs le prétexte de l'ignorance.

La folie devant les tribunaux, par M. Legrand du Saulle, médecin expert près le tribunal civil de la Seine, 1 fort vol. in-8.

A l'occasion de la brochure du docteur Dally, nous avons (p. 88) effleuré la grave question de la responsabilité attachée aux actes criminels selon l'état mental, sain ou morbide de leur auteur ; nous avons trouvé la doctrine de M. Dally un peu trop absolue, parce qu'elle tendait à faire passer tous les criminels comme autant de fous à différents degrés contre lesquels la société ne devrait s'armer que de mesures préservatrices, opposer des soins hygiéniques et ne jamais recourir à des châtiments corporels.

Dans l'ouvrage que nous annonçons, M. Legrand du Saulle a fait une plus large part à la responsablité. Après avoir longtemps étudié simultanément la médecine et le droit pour chercher à mettre en rapport tous les phénomènes de l'aliénation mentale avec la législation pénale, il est arrivé à reconnaître que la pathologie de l'esprit et la jurisprudence devaient se prêter un mutuel secours ; lui-même a su donner, comme médecin légiste, d'utiles avis au sujet de beaucoup d'actes incriminés commis avec ou sans discernement.

Les notes qu'il a recueillies au milieu de ses études et de ses expériences ont été rassemblées par lui en un volume, sous ce titre : *La folie devant les tribunaux*.

C'est un traité complet de psychologie légale dont le but est de provoquer une juste application des règles du droit aux désordres qu'engendre une raison troublée, et de guider les magistrats dans certains cas douteux où l'on est exposé à confondre la folie avec la perversité, les actes libres avec les actes insensés.

Il a semblé à M. Legrand du Saulle que pour cimenter l'alliance sincère et durable de la justice et de la médecine, il fallait montrer à l'une quels sont les écarts de la raison et initier l'autre au langage du droit et à l'esprit de nos codes, afin que désormais l'aliénation mentale ne donnât plus lieu à des erreurs de diagnostic médico-légal.

L'auteur commence par un rapide coup d'œil sur la partie de la législation romaine relative aux actes de folie ; ensuite, il expose l'influence que les principales déviations de l'entendement humain peuvent exercer sur la criminalité, examine comparativement la responsabilité absolue, la responsabilité partielle ou proportionnelle, et l'irresponsabilité, fait voir les caractères qui différencient l'aliéné du criminel, et propose enfin la règle qui doit diriger les expertises ordonnées pour les cas douteux.

Une question délicate et qui embarrasse souvent les tribunaux est celle des testaments faits *in extremis*. Il est rare qu'un agonisant jouisse de la plénitude de ses facultés intellectuelles. Il cède facilement aux suggestions de ceux qui l'entourent et dicte des clauses testamentaires étranges ou iniques. M. Legrand du Saulle établit quelles sont les conditions intellectuelles morales et affectives qui permettent de tester sainement et librement et indique les phénomènes cérébraux qui, dans les heures d'agonie, sont des causes fréquentes d'iniquité testamentaire.

Un autre cas de perturbation intellectuelle, surtout chez la femme, c'est l'hystérie. Que d'actes ont été punis comme coupables et qui auraient dû être déférés à des médecins plutôt qu'à des juges ! M. Legrand du Saulle traite ce sujet avec les développements qu'il comporte, et cite à l'appui de nombreux exemples auxquels on peut ajouter celui qu'a présenté le procès récemment jugé à Berne.

Enfin, l'auteur passe successivement en revue tous les autres cas de trouble mental provoquant à des actes sur lesquels les tribunaux sont appelés à se prononcer concurremment avec les exper

tises médicales, tels sont l'érotisme, l'épilepsie, l'ivrognerie, le délire partiel, les passions et la folie.

Cet essai de psychologie s'adresse à la fois aux législateurs, aux médecins et aux philosophes, et le talent consciencieux avec lequel il a été composé le rend digne de porter cette épigraphe de Montaigne : « Cecy est un livre de bonne foy. »

Les Philosophes français Contemporains et leurs systèmes religieux, par Eugène Poitou (1 vol. in-12, librairie Charpentier).

M. Eugène Poitou avait publié dans la *Revue nationale* sur nos philosophes contemporains une série d'articles qu'il vient de réunir en un volume avec une préface où il explique l'objet de son œuvre. Il pense avec raison que nous sommes entrés dans une époque de crise philosophique, de transformation ou de rénovation religieuse. Le 19e siècle lui semble appelé à discuter les plus grands problèmes, sinon à les résoudre, et il le montre débutant par la renaissance du spiritualisme avec M. de Chateaubriand et Mme de Staël.

Le catholicisme qui avait d'abord aidé cette renaissance afin de lutter avec plus de succès contre l'influence persistante du 18e siècle, ne tarda pas à vouloir évincer son auxiliaire en déclarant nulle l'autorité de la raison, et lui opposant celle de la foi et de la tradition. Le spiritualisme tint bon et finit par sortir triomphant de la lutte. Mais survinrent des adversaires d'un autre genre ; la philosophie allemande commençant à pénétrer en France y introduisit le panthéisme ; et aujourd'hui il s'agit moins de l'indépendance de la raison, de l'origine des idées, de la spiritualité de l'âme que du problème de la personnalité divine, contre laquelle s'élèvent plusieurs systèmes. La science actuelle tend à éliminer la recherche des causes, en se bornant à l'étude des phénomènes et de leurs lois.

Deux écoles principales représentent cette tendance : l'une, le positivisme, exclut de la science tout ce qui ne tombe pas sous l'observation directe. L'autre, l'idéalisme, réduit les principes de la raison à de pures abstractions, à des formes logiques : Dieu, pour

elle, n'a d'existence effective que dans le monde qui le réalise et n'est conscient que par l'homme qui le pense.

Ces deux écoles se réunissent pour refuser à l'esprit humain le pouvoir de s'élever à la connaissance de l'âme et de Dieu, en considérant le monde comme un ensemble de faits, se suffisant à lui-même et ayant sa raison d'être dans des lois éternelles, nécessaires, immanentes. M. Poitou a entrepris l'examen critique de ces deux écoles et des principales doctrines qui en sont sorties depuis trente ans. Il passe en revue successivement le saint-simonisme, le fouriérisme, le droit naturel de Jouffroy, la philosophie de Lamennais, l'humanisme de P. Leroux, de M. Pelletan, de M. Dolfus ; l'athéisme de M. Proudhon ; le positivisme d'Auguste Comte et de M. Littré ; l'hégélianisme de MM. Taine, Renan et Vacherot : puis il passe aux écoles spiritualistes représentées par le traditionnalisme, le rationalisme chrétien d'une part, et le rationalisme philosophique de MM. Cousin, J. Simon et Saisset, d'autre part. Arrivé à l'état actuel des esprits, il reconnaît que la foi ancienne ne possède plus le même empire : comme corps de doctrine, comme système de dogmes, elle rencontre un doute qui se défend et se refuse parceque le surnaturalisme s'éteint tous les jours davantage dans les âmes, tandis que le rationalisme gagne du terrain.

Deux grandes questions sont maintenant en débat : Dieu est-il un être réel et personnel ? — La morale est-elle indépendante de l'idée de Dieu ? M. Poitou cherche à les résoudre en s'appuyant sur les notions éternelles du sens commun, qu'il tient pour le juge en dernier ressort des philosophies.

Il définit le spiritualisme l'ensemble des vérités premières, des croyances naturelles que la raison, à peu près partout et en tout temps, a enseignées aux hommes touchant Dieu, l'âme et la loi morale. Selon lui, ces croyances-là imposent à la raison : on ne prouve ni Dieu, ni la loi morale, ni la liberté ; c'est un fait que saisit directement la conscience, une conception nécessaire, une intuition de l'esprit. L'idée de l'ordre absolu, du bien, de la justice, naît en nous spontanément à l'occasion de certains actes, avec un caractère d'obligation.

Ainsi l'existence de Dieu s'affirme et ne se prouve pas. Comment donc l'intelligence s'élève-t-elle à l'idée de Dieu ? C'est, dit M. Poitou, à la suite de la notion de notre insuffisance, parce que nous nous sentons incomplets dans toutes les facultés de notre

être, bornés, mobiles et changeants, en un mot imparfaits dans tout ce qui nous constitue. N'ayant pas en nous la raison de notre existence ; notre être étant dépendant, transitoire, relatif, aussitôt que l'idée de l'être fini et imparfait est née en notre esprit immédiatement doit y apparaître une autre idée qui explique la première, savoir l'idée de l'être infini et parfait, ayant en lui-même la raison de son existence, réunissant dans leur plénitude, dans leur excellence, et dans leur unité tous les attributs et toutes les puissances de l'être. Ce phénomène intellectuel ne résulte pas d'une révélation surnaturelle ni d'une démonstration métaphysique, c'est une évolution irrésistible de l'esprit qui le force à passer de l'idée du fini à celle de l'infini. La faculté de concevoir l'infini c'est la raison ; la raison est le sens de l'absolu, le sens par lequel l'homme ne conçoit pas Dieu seulement comme possible, mais l'affirme comme réel. Il suit de là que l'idée de Dieu est indépendante de la tradition, de l'enseignement, de la démonstration ; et, cependant, nous ne la voyons pas se produire sans l'un de ces auxiliaires. Or, si elle était une opération aussi spontanée, aussi indépendante que celle de l'instinct, elle se manifesterait chez tous les hommes dès le jour où ils commenceraient à avoir conscience d'eux-mêmes, à s'affirmer comme individus. En est-il ainsi ? M. Poitou se souvient-il d'avoir conçu l'dée de Dieu avant qu'on en eût entretenu son esprit ? Il reconnaît d'ailleurs qu'on n'arrive à la personnalité de Dieu qu'en la revêtant d'attributs empruntés à la nature humaine, tels que la puissance, la volonté, l'intelligence, la sagesse, la justice, l'amour. Il ne voit point là d'anthropomorphisme, parce qu'on ajoute à ces attributs l'infinité et la perfection qu'ils n'ont point chez l'homme. Toujours est-il qu'on ne peut concevoir l'absolu qu'au moyen d'idées relatives et abstraites ; donc l'idée de Dieu n'est pas l'objet réel d'une vue spontanée de la raison.

Appliquant son raisonnement à la morale, M. Poitou ne croit pas que celle-ci puisse être indépendante de la métaphysique, se suffire à elle-même, en dehors de toute croyance religieuse ou rationnelle. Il n'admet pour loi morale qu'une vérité absolue, une autorité souveraine sans laquelle il n'y aurait point d'obligation.

Cette doctrine est trop rigoureuse ; elle exclurait le progrès en morale ; et si la morale émanait d'une autorité absolue, elle serait parfaite, immuable ; l'homme n'aurait qu'à se laisser conduire par elle sans effort, comme sans raisonnement. Or, les règles de con-

duite individuelle et sociale qu'elle nous dicte sont variables et, malgré cette mobilité, n'en sont pas moins obligatoires tant qu'elles existent.

Au reste, M. Poitou déclare en terminant que si les hommes incroyants à la révélation gardent la foi en Dieu et en l'âme immortelle, il tient leur morale pour fondée sur une base solide, et il conclut que le contrepoids de l'intérêt individuel est dans une loi extérieure et supérieure à l'homme, qu'il faut montrer à celui-ci le type suprême du Bien et du Vrai, de la justice et de la sainteté, personnifiée dans l'être infini et parfait qu'on adore sous le nom de Dieu.

Comme on le voit, M. Poitou est un déiste rationaliste de l'école de MM. Cousin et Saisset, quoique d'une nuance plus prononcée. Il s'attaque avec une égale ardeur et aux systèmes traditionnalistes et mystiques que ces deux grands professeurs ménagèrent toujours, et aux systèmes matérialistes qu'ils combattirent vigoureusement et sans relâche, mais sans les vaincre.

Programmes de Philosophie *conformes au plan officiel* et destinés aux élèves qui font leurs classes, par Antonin Rondelet, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand. (1 vol. in-18, libr. H. Plon.)

Ce livre a pour but de présenter l'enseignement de la philosophie dans les limites et avec les intentions du programme officiel arrêté par le ministre de l'instruction publique, le 14 juillet et le 8 septembre 1863. Il ne s'adresse pas aux élèves pour lesquels la philosophie se réduit tout entière à une sorte de formulaire destiné aux réponses du baccalauréat; il s'adresse à ceux qui ont appris pour retenir, qui ont étudié pour savoir.

M. Rondelet estime que la première condition de tout enseignement philosophique est de s'expliquer nettement sur la nature des rapports qui unissent les vérités scientifiques aux vérités traditionnelles; qu'il y a un véritable danger à garder le silence sur ce point, et à méconnaître des principes qui ont leur place et leurs conséquences dans toutes les sciences morales. Il pense que la philosophie doit avouer avant tout la prétention de ne rien

apprendre à la jeunesse : « La philosophie, dit-il, n'a point pour but l'instruction, elle n'a rien à apprendre qui ne soit connu ; c'est l'éducation de l'esprit et du cœur : partout ailleurs elle s'égare. »

Ainsi, l'honorable professeur réduit la philosophie au simple rôle de confirmation des croyances traditionnelles, et à un exercice intellectuel. A ce point de vue, comme il le déclare lui-même, elle n'est que l'achèvement indispensable des études classiques, une puissante discipline de l'esprit faite pour nous éclairer sur la force réelle de nos facultés, sur leur portée et leur aptitude, pour affermir la foi par la raison et compléter l'instruction par la méthode qui l'explique. Que devient sa mission sociale?

Dans ces limites, il propose une méthode et des procédés d'enseignement philosophique. D'abord, il préfère avec raison l'enseignement oral improvisé aux leçons lues ou préparées. Puis il s'efforce de disposer les questions de telle sorte qu'elles présentent un ordre rigoureux, et de les rendre assez claires pour qu'il soit facile de les saisir et d'y répondre.

Commençant par la psychologie, il trouve deux manières de procéder : l'ordre analytique et l'ordre dogmatique ; et après les avoir développées, il se résume en posant cette question : L'action et la réaction des forces physiques et des forces spirituelles les unes sur les autres n'a-t-elle pas sa raison dans leur essence, et cette essence elle-même sa raison en Dieu ?

Sur la logique, il demande si l'on n'arrive pas, au moyen des axiomes et des définitions, à découvrir un certain nombre de propriétés dont la démonstration constitue chacune des théories de la science ; quelle est la valeur des différentes définitions, et comment s'établit le rapport entre les études abstraites qui forment le fond des sciences et les applications pratiques auxquelles elles conduisent dans la réalité.

Il présente quelques réflexions sur l'enseignement de la morale dans les classes de philosophie et passe ensuite à la théodicée, c'est-à-dire aux questions relatives à l'existence et aux attributs de Dieu, et à l'immortalité de l'âme.

Enfin, au sujet de l'histoire de la philosophie, il propose d'en élargir le cercle, en lui attribuant l'exposition et la critique des systèmes contemporains : « Vous ne ferez jamais, dit-il, de la philosophie une science comme les autres, vous ne lui créerez pas un milieu de calme et d'indifférence, elle ne saurait y vivre. C'est

elle qui nous emporte dans les combats de la pensée, qui nous passionne pour les systèmes, qui nous donne des convictions fortes, émotions des âmes généreuses..... La crainte de faire, comme on le dit, de l'actualité ne saurait nous retenir; car, avec la publicité et l'entraînement des idées modernes, il arrive souvent que, de tous ceux qu'il connaît, son professeur de philosophie est le seul qui n'ait pas prononcé à l'élève le nom de l'homme ou de la doctrine que ce professeur est cependant le plus capable de combattre et de réfuter. »

Nous donnons notre pleine adhésion à ces paroles; mais nous croyons que les résultats outrepasseraient les visées de M. Rondelet. Des élèves doués, à un haut degré, de la faculté de raisonnement pourraient bien trouver insuffisante l'argumentation de leur professeur, et étudiant de plus près les systèmes nouveaux s'appliquer à en devenir de chaleureux néophytes. Ils pourraient se dire aussi que tout en admirant les sublimes conceptions du passé, le présent est en droit d'avoir sa philosophie, comme il a sa littérature, son art et son industrie. Le raisonnement a comme l'imagination des ailes qui tendent à s'élever toujours, toujours plus haut; bien téméraire serait celui qui voudrait en réprimer l'essor.

La Guerre, considérée au point de vue philosophique, social et religieux, par l'abbé Garaude. (1 vol. in-8, lib. Bray, à Paris.)

Depuis la fameuse utopie de la paix universelle conçue par l'abbé de Saint-Pierre, d'autres philanthropes, marchant sur ses traces, ont proposé des moyens plus ou moins pratiques pour faire disparaître le fléau de la guerre de la surface du globe. Vains efforts ! Il a sévi plus que jamais, et il sévira tant que les peuples resteront parqués obstinément dans leurs étroites et égoïstes nationalités.

Voici M. l'abbé Garaude qui, animé des sentiments les plus philanthropiques, vient renouveler les justes malédictions que les moralistes de toutes les époques ont lancées contre la guerre. Il démontre sans peine que l'art de tuer les hommes est l'acte d'un préjugé absurde, atroce, mais en même temps le plus enraciné, parce que se couvrant des grands mots de patriotisme, de gloire, de victoire, il fascine les peuples et les pousse à des sacrifices d'hommes et d'argent. La proposition générale de ce livre, c'est

que la guerre étant déplorable aux points de vue philosophique, social et religieux, dans ses moyens, dans ses causes et dans ses résultats, tous les hommes amis de la justice et de l'humanité doivent travailler à la rendre la plus rare possible.

Il énumère les causes principales de la guerre : l'orgueil, l'ambition, les préventions de peuple à peuple, et l'influence des femmes. C'est surtout la soif de la domination et des conquêtes qui a le plus souvent armé les souverains les uns contre les autres, et fait le plus de victimes. Aussi tournant contre eux le mépris qu'ils semblent avoir pour la vie de leurs semblables, il leur dit : « En faisant si peu de cas de la vie de tant d'hommes, ne craignez-vous pas de faire mépriser la vôtre ? Si la vie de cent, de deux cent mille hommes vous donne peu de souci, vous êtes hommes aussi, ô rois, ô princes, ô politiques ! Croyez-vous que la vôtre sera d'une autre valeur ? Ne craignez-vous pas que l'on tire une sanglante conclusion du principe ? La vie d'un seul ne doit pas avoir un grand prix, lorsque la vie d'un si grand nombre en a si peu. »

Ce raisonnement est fort logique; mais il ne saurait avoir d'applications à l'état politique de l'Europe moderne. Aucun de ses souverains ne songe à des conquêtes, aucune nation ne cherche à déborder sur les autres ; elle tient seulement à reconquérir ou à conserver intégralement ce qu'on appelle ses frontières naturelles. Aujourd'hui, les peuples ne s'élancent pas sur les champs de bataille au moindre signe de leurs rois, et l'on ne peut s'écrier comme sous Louis XIV :

> Quand son roi lui dit : « Pars ! » Il s'élance avec joie.
>
> RACINE.

On n'accorde des soldats et de l'argent que sous la garantie d'un légitime emploi.

Entre autres effets immoraux de la guerre, M. l'abbé Garaude signale la gloriole militaire, ce faux point d'honneur qui fait passer condamnation sur des actes qu'en d'autres circonstances on poursuivrait comme crimes, tels sont les massacres, le vol, le pillage, l'incendie, dont on se fait même des titres de gloire et d'avancement.

Il reconnaît toutefois que la patrie menacée ou envahie, une nationalité opprimée comme celle de la Pologne, sont des causes

légitimes de guerre, et que les combattants, vainqueurs ou vaincus, peuvent justement s'enorgueillir de leurs exploits.

Tout en considérant la guerre comme une suite du péché originel, l'auteur repousse la théorie fataliste de Joseph De Maistre, déclarant la guerre divine, parce qu'il y a dans la nature une loi inévitable de destruction, un antagonisme général, une lutte perpétuelle entre les êtres de différentes espèces, et entre les hommes particulièrement, en expiation de la faute du premier couple humain.

M. l'abbé Garaude pense que la guerre n'entrait pas dans les prévisions de Dieu, parce qu'elle constitue une inégalité indigne de lui, la guerre n'atteignant pas tous les hommes, et point de femmes : Si elle faisait partie de la loi d'expiation, elle devrait prendre ses victimes dans tous les rangs, sans considération d'âge et de sexe; car une loi d'expiation qui n'atteindrait pas tout le monde serait à ses yeux une monstrueuse injustice. Nous demandons à l'auteur en quoi cette injustice serait plus monstrueuse que celle qui punit les enfants du crime de leur père ? Joseph De Maistre n'est-il pas plus logicien, en faisant découler tous les fléaux du péché originel ?

D'ailleurs il n'est pas vrai de dire que la guerre n'atteint que les combattants ; les parents de ceux qui tombent sur le champ de bataille ne sont-ils pas des victimes de la guerre ? Et les pillages, les destructions des villes, le massacre des habitants, épargnent-ils le sexe et l'âge ?

M. l'abbé Garaude compte huit moyens de rendre la guerre très-rare :

1° Il faut que les souverains soient inspirés par la justice ; 2° qu'ils sachent respecter les droits sacrés de l'humanité et les autres intérêts des peuples ; 3° qu'ils renoncent à l'esprit de conquête et d'ambition ; 4° qu'ils soient au-dessus de tout intérêt personnel et de toute crainte servile ; 5° qu'ils ne prennent jamais aucun parti sous l'influence de l'amour-propre blessé ; 6° qu'ils épuisent tout moyen de conciliation avant d'en venir aux conflits sanglants ; 7° qu'ils établissent des cours publics de justice et d'humanité au point de vue social ; 8° enfin qu'on établisse un conseil souverain appelé à trancher les différends d'une manière irrévocable.

Tous ces moyens brillent par la naïveté et la candeur plus que par la profondeur de vue. Le dernier, cependant, quoique peu

nouveau en théorie, est capable, en pratique, de résoudre pacifiquement bien des difficultés internationales. Il consisterait en un congrès permanent dont les membres, représentants de tous les peuples, prononceraient souverainement lorsque des conflits éclateraient entre eux; mais pour donner raison à l'un il faudra donner tort à l'autre, et celui-ci (l'histoire est là pour le démontrer) finira toujours par en appeler aux armes.

M. l'abbé Garaude espère en l'autorité de l'Église pour extirper un jour définitivement tous les motifs de guerre. Or, depuis tant de siècles que s'exerce cette autorité, non-seulement elle n'est point parvenue à pacifier les peuples chrétiens, mais encore, à son instigation, est née une nouvelle guerre, inconnue des anciens, la guerre de religion, la plus implacable de toutes. Elle ensanglanterait encore l'Europe si les idées philosophiques de tolérance et d'humanité n'avaient fini par prévaloir sur le fanatisme. Ces mêmes idées doivent poursuivre leur œuvre en appelant tous les peuples de la terre à l'unité intellectuelle, morale et politique, seul moyen efficace pour faire disparaître toute cause de guerre.

Lettres sur la philosophie de l'histoire, par Odysse Barot. (1 vol. in-18, libr. Germer-Baillière.)

Nous venons de voir le moraliste condamner la guerre dans ses causes, dans ses moyens et dans ses résultats, nous allons voir le politique l'admettre comme un mal nécessaire et inévitable. L'ouvrage de M. Odysse Barot se compose de lettres adressées à M. Émile de Girardin, qui ont déjà été publiées dans la *Presse*; l'auteur y traite de diverses questions politiques au point de vue de la philosophie moderne : de la guerre, de la paix et du droit des gens, de la diplomatie, des traités internationaux, des congrès, des nationalités, etc.

Frédéric II disait : « La guerre est si féconde en malheurs, l'issue en est si peu certaine et les suites en sont si ruineuses pour un pays que les princes ne sauraient assez réfléchir avant que de s'y engager. » Ce noble sentiment n'a pas empêché Frédéric d'avoir perpétuellement les armes à la main; le capitaine primait le philosophe. De cet exemple et de tous ceux que pré-

sente l'histoire, M. Odysse Barot conclut que l'antagonisme est le fondement des rapports sociaux, et la guerre l'état normal de l'humanité.

Deux principes opposés ont alternativement dominé dans le monde : la force et le droit, l'un se manifestant par la guerre, l'autre par la paix; l'un par les batailles, l'autre par les traités. Ces deux principes constituent, suivant l'auteur, les deux pôles de l'histoire.

Il trouve une preuve de l'antagonisme, comme état normal des sociétés, dans beaucoup d'usages et de réjouissances publiques, dans les courses, le ceste, le pugilat, la joûte, les tournois, la boxe, l'escrime, la chasse, la régate, les tirs. L'idée de lutte lui apparaît même dans les jeux les plus paisibles, dans les concours académiques industriels et scientifiques. Enfin, de toutes les professions la plus honorée, surtout en France, c'est le métier des armes, et la qualité la plus estimée c'est la bravoure :

> Hommes sages, passez, comme des fronts vulgaires,
> Sans reflet d'immortalité.
> Passez, passez ; pour vous point de haute statue ;
> Le peuple perdra votre nom ;
> Car il ne se souvient que de l'homme qui tue
> Avec le sabre et le canon.
>
> Aug. Barbier.

L'examen des faits historiques amène M. Barot à constater la permanence, à travers les siècles, de l'état de guerre, son universalité, sa nécessité, sa fatalité; à regarder l'antagonisme, non pas comme un accident, mais comme un rapport normal ayant sa cause dans l'âme humaine, et sa raison d'être dans la nature des choses. La religion elle-même, au lieu de désarmer les bras, les a armés pour elle ; les chrétiens en partant pour la Croisade se rappelaient cette parole de Jésus : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais la guerre. » Et s'écriaient en massacrant les Sarrazins : « Dieu le veut ! »

Faut-il en conclure que les plus grands héros, ce sont les conquérants ? M. Barot fait ses réserves; il les glorifie, il les porte aux nues, mais à la condition qu'ils emploient la force pour faire triompher le droit, qu'ils soient philosophes autant que capitaines. C'est pourquoi il élève Frédéric II bien au-dessus de César et de

Napoléon, le regardant comme le plus grand homme d'État, le plus vaste génie dont s'honore l'humanité.

On pourrait bien chicaner M. Barot au sujet des idées libérales qu'il attribue à Frédéric. Si ce roi ménageait un moulin, par un accès de philosophie, il saccageait habituellement des provinces par ambition, il plaçait sa discipline, chose de pure convention, au-dessus des devoirs naturels, et faisait fusiller un jeune officier qui avait veillé un peu trop tard pour écrire à sa mère. Sans doute, il a fondé une nouvelle nation, la Prusse; mais ses lois, ses institutions libérales, la Prusse les attend encore.

Sur la question des nationalités, M. Barot soutient une thèse toute neuve, qu'il a trouvée en germe dans les écrits d'Augustin Thierry et d'Alexis de Tocqueville. Il veut que les grands États resserrent leurs frontières au lieu de les étendre, et croit que la fin du dix-neuvième siècle verra l'Europe morcelée à l'infini, la chute des nationalités artificielles, et l'avénement des nationalités naturelles, ce qu'il appelle des bassins. Il pense qu'il serait aisé de prouver, mais il ne le prouve pas, que le patriotisme, la liberté, la valeur propre de l'individu et du citoyen sont inversement proportionnels aux dimensions d'un pays; que plus la nation est grande, plus l'individu est petit.

L'histoire des tribus primitives ne s'inscrit-elle pas en faux contre cette théorie? Si en Suisse et en Belgique l'individu est plus puissant, plus moral, plus libre qu'en Russie, cela tient aux institutions politiques et civiles et non pas à l'exiguité du territoire. Le gouvernement actuel de Rome fera-t-il jamais des Romains un peuple libre et moral? Ce n'est pas l'étendue territoriale qui pourrait le gêner.

L'auteur reconnaît, d'ailleurs, chez les peuples de l'Europe, une tendance à se rapprocher, à uniformiser leurs lois, leurs mœurs, à vivre de la même vie matérielle, intellectuelle et morale; de là à une fusion complète, à une fédération, il n'y a qu'un pas. C'est l'opinion de M. Émile de Girardin; nous croyons avec lui que les nations sont des déviations de l'humanité, que le mot frontières n'a plus le même sens qu'autrefois, grâce à l'industrie des chemins de fer et des télégraphes électriques. Les nations les plus éloignées comme les plus voisines s'ingénient à supprimer les obstacles naturels qui les séparent, afin de n'être plus qu'à quelques heures les unes des autres. M. E. de Girardin ajoute que le souverain qui le premier arborera le drapeau de l'égalité de tous

les États entre eux, aura pour lui et avec lui tous les peuples, qu'il fera preuve de l'esprit théorique le plus élevé et de l'esprit pratique le moins contestable.

En attendant ce souverain qui pourrait bien se faire attendre longtemps, les penseurs et les industriels de tous les pays doivent chercher les moyens d'établir entre les peuples une fusion d'idées et d'intérêts ; de cette fusion sortira, tôt ou tard, l'unité civile et politique de l'humanité.

LIVRES NOUVEAUX.

ESSAI CRITIQUE SUR LA PHILOSOPHIE POSITIVE. Lettre à M. E. Littré, par Charles Pellarin. 1 vol. in-8, librairie Dentu.

CONDILLAC OU L'EMPIRISME ET LE RATIONALISME, par F. Réthoré. 1 vol. in-8, librairie Aug. Durand.

L'ALIÉNÉ DEVANT LA PHILOSOPHIE, LA MORALE ET LA SOCIÉTÉ, par Albert Lemoine, 2e édition. In-12, librairie Didier.

ESSAI DE PHILOSOPHIE ET DE CRITIQUE, par A. Vacherot. 1 vol. in-8, librairie Chamerot.

L'ÉCOLE, par J. Simon. 1 vol. in-8, librairie internationale de Lacroix.

LES PHILOSOPHES DE L'ANTIQUITÉ, par L. Lenoël. 1 vol. in-8, librairie Dentu.

DELLE INTIME RELAZIONI IN CUI SONO È CON CUI PROGREDISCONO LA FILOSOFIA, LA RELIGIONE E LA LIBERTA, par Epifanio Fagnani. Turin.

L'IMMORTALITÉ DE L'AME, par l'abbé Barbe. 1 vol. in-18, librairie Lecoffre.

LA RELIGION, par Fuerbach, traduction de J. Roy. 1 vol. in-8, librairie Lacroix.

MÉLANGES.

LA CRISE PHILOSOPHIQUE ET LES IDÉES SPIRITUALISTES (*suite*). — Arrivé à M. Vacherot, M. P. Janet le distingue de tous les esprits critiques et sceptiques de notre époque ; M. Vacherot n'est pas un adversaire passionné du spiritualisme ; il en est plutôt sur certains points un auxiliaire indépendant, il en admet le principe fondamental, à savoir que la psychologie est la base de la métaphysique, et que l'âme est une force individuelle ayant conscience d'elle-même. Il croit à la responsabilité morale, à la justice distincte de l'intérêt, au droit et au devoir fondés sur des rapports absolus. Mais sur le terrain de la théodicée M. Vacherot se rapproche de Hégel ; il sépare l'être, l'infini, le nécessaire d'une part, de l'autre le parfait et le bien. Pour lui, l'être parfait ne peut exister que dans la pensée et non dans la réalité ; l'existence est une imperfection. Il ne confond pas le monde avec Dieu, car ce serait profaner Dieu que de le comprendre avec le monde qui est rempli de mal, d'erreur, de désordre, d'imperfection. Mais il évite le panthéisme pour tomber dans l'athéisme puisqu'il refuse, d'une part, de reconnaître que le monde est Dieu et que de l'autre il n'admet rien de réel en dehors du monde. Cependant, il a autant d'aversions pour l'athéisme que pour le panthéisme.

L'idéal divin de M. Vacherot paraît à M. Janet, un rêve, un fantôme qui n'a pas de corps, une abstraction peu solide. M. Vacherot place la théodicée au premier rang des sciences philosophiques, et la distingue de la métaphysique qui a pour objet l'être infini, tandis que la théodicée a pour objet l'être parfait ; l'une a un objet réel, l'autre un objet idéal.

N'exagère-t-il pas la portée de la distinction entre l'idée d'infini et l'idée de parfait, en affirmant que l'une de ces idées a un objet réel, et que l'autre n'en a pas, en faisant de celle-ci une simple conception et de celle-là une intuition nécessaire ?

Prenant la pure notion d'un être parfait, M. Janet demande à M. Vacherot en quoi elle est incompatible avec l'existence. M. Vacherot suppose que le parfait ne peut exister par cette raison que l'idéal ne peut pas être réel ; or la question est de savoir si le parfait est un idéal et un pur concept.

Pour démontrer que l'être parfait est une notion contradictoire on met en opposition les attributs de Dieu les uns avec les autres, ou bien tel attribut avec lui-même, ou enfin avec la perfection divine : Mais en supposant, dit M. Janet, qu'il y ait de telles contradictions dans les attributs, il s'ensuivrait peut-être que nous connaissons mal ces attributs ou qu'il nous en échappe quelques-uns qui concilieraient la prétendue contradiction : il ne s'ensuit pas que le parfait lui-même soit contradictoire, car en quoi la notion d'un être renfermant tout ce qu'il y a d'effectif et de parfait dans les êtres particuliers et cela sous la raison de l'infini, en quoi, dis-je, cette notion implique-t-elle contradiction ? »

M. Vacherot rejette tout mystère en philosophie, tel que celui de la création, et déclare que si l'on admet un mystère on peut bien admettre tous ceux qui nous sont proposés. M. Janet répond que si l'on admet un mystère, c'est-à-dire une limite à la raison sur un point donné, ce n'est pas un motif pour en admettre deux ou trois qui n'auraient aucune liaison avec celui-là ; et qu'en outre admettre un mystère philosophique, si l'on y est contraint par le raisonnement, n'engage point du tout à admettre des mystères théologiques qui sont fondés sur la révélation. M. Vacherot déclare lui-même que la coexistence des individus dans la substance universelle est un mystère incompréhensible, mais le seul : « Qu'importe, dit M. Janet, le nombre ne fait rien à l'affaire. Il nous suffit de voir que pour M. Vacherot le passage de l'infini au fini, de l'universel au particulier, enfin de Dieu au monde est un mystère, tout comme pour nous. »

Nous pensons, nous, que le mot *mystère* devrait être effacé du vocabulaire philosophique comme il l'est déjà du vocabulaire scientifique : car il oppose une limite fatale à l'esprit humain, en désignant *à priori* un terrain inaccessible à l'analyse et au raisonnement. Or si la philosophie, comme le déclare M. Janet, est une science, elle doit procéder à l'égard des conceptions de l'esprit comme la science positive à l'égard des phénomènes de la nature, et en présence d'une conception non encore expliquée ne pas dire : *mystère*, mais *doute*. Car le doute provoque à de nouvelles recherches ; le mystère les exclut.

Pour M. Vacherot l'idéal est l'objet d'une conception vraiment rationnelle. C'est une idée absolue, dégagée de l'expérience par la vertu de la raison pure ; où en avons-nous pris les élémens, sinon dans notre esprit ? Il croit que le Dieu de l'esprit et de la con-

science est supérieur au Dieu de la nature; mais il demande si l'on ne peut pas concevoir un Dieu supérieur au Dieu de l'esprit : « Oui, répond M. Janet, j'accorde qu'en Dieu les perfections de la nature, sous une forme éminente et absolue, se concilient avec les perfections de l'esprit dans une essence incompréhensible..... mais c'est à la condition que ce sujet et l'objet, l'être et la pensée soient conçus en Dieu, dans leur type absolu et éminent, et non pas comme ces vagues puissances d'une substance d'où tout sort indifféremment. »

Suivant M. Vacherot, ou l'école de Hégel dont il est le vrai représentant, le monde se développe, non au hasard, mais suivant une loi interne et par un progrès latent qui le conduit par degrés continus du moins parfait au plus parfait. M. Janet demande comment il se fait que la nature marche vers un but qu'elle ignore. Il ne comprend pas que la notion d'un idéal qui est le produit de l'esprit humain, puisse être un stimulant, une raison d'agir pour une nature aveugle et cela avant que l'esprit humain ait apparu dans le monde.

M. Janet termine ses études sur la crise philosophique actuelle par une conclusion dont voici quelques lignes :

« Avertie et sollicitée par le mouvement de dicussion que l'on vient de décrire, la philosophie spiritualiste peut et doit aujourd'hui se remettre courageusement à l'étude des problèmes, et reprendre l'œuvre de construction dogmatique qu'elle avait interrompue soit pour l'histoire, soit pour la polémique, soit pour les applications morales... La philosophie ne doit pas oublier qu'elle est une science, et que le rôle, que le devoir même de la science est le progrès. C'est par là que la philosophie se distingue de la religion. Celle-ci (du moins telle qu'on la conçoit dans les pays catholiques) est nécessairement immobile, son rôle se réduit à se défendre contre les attaques sans avoir jamais rien de nouveau à découvrir. Il ne peut en être ainsi de la philosophie : elle ne parle pas au nom d'une vérité absolue une fois trouvée; elle cherche, elle tâtonne, elle propose, elle n'impose rien : elle doit donc se développer progressivement, et comme toutes les sciences, ajouter sans cesse de nouvelles lumières à celles qu'elle possède déjà ; elle se perd en s'immobilisant. »

PHILOSOPHIE FRANC-MAÇONNIQUE. — A mesure que la franc-maçonnerie se dégage de ses vieux rites symboliques qui en faisaient une société secrète et mystérieuse, le but moral, humanitaire de son institution se manifeste davantage.

En regard de la société de saint Vincent de Paule qui reste exclusivement catholique, la franc-maçonnerie appelle dans son sein tous les hommes sans acception de climat, de couleur, de race, de condition, de croyance; en un mot, elle tend à devenir

une société de bienfaisance universelle. Déjà son action ne s'exerce plus à huis-clos, elle entre en communication directe avec le monde *profane*, non-seulement en prenant part aux souscriptions ouvertes pour de grandes infortunes, mais aussi en publiant des Bulletins, des Revues, des journaux rendant compte du mouvement maçonnique en général, et des travaux, des délibérations de chaque Loge en particulier ; elle devient une grande école de progrès et de morale, un foyer de lumière qui projette au dehors ses rayons fécondants.

Un nouvel organe de la franc-maçonnerie universelle, *la Chaîne d'union*, publié à Londres, contient le préambule de la nouvelle constitution maçonnique qui s'élabore dans tous les ateliers de France :

« L'ordre des francs-maçons a pour base l'inviolabilité de la personne humaine, fondement de la morale universelle, résumée en la devise :

LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ.

« Il a pour but d'en poursuivre la réalisation dans toutes les sphères de l'activité humaine et de travailler à la transformation universelle d'après l'idéal du droit et de la justice.

« Il professe pour toutes les croyances et pour toutes les opinions un respect absolu.

« Il est composé d'hommes libres qui, groupés par l'acceptation volontaire les uns des autres, forment une confédération universelle unie par un seul lien, la morale. »

Voici maintenant quelques articles extraits du projet de constitution :

« ARTICLE PREMIER. — L'ordre des francs-maçons a pour but l'élévation morale de tous les membres de l'humanité ; pour base le respect de la personne humaine, la réciprocité des droits et devoirs de l'homme et l'amour du prochain, pour idéal supérieur Dieu et l'immortalité de l'âme. Il est composé d'hommes libres qui, soumis aux lois de leur pays, travaillent à l'extension des lumières et pratiquent la bienfaisance.

« ART. 2. — La franc-maçonnerie, par son universalité, par ses pratiques, par ses tendances, a un caractère éminemment humanitaire et religieux, mais elle ne s'occupe ni des divers cultes répandus dans le monde, ni des constitutions des États. Dans la sphère élevée où elle se place, elle respecte la foi religieuse et les sympathies politiques de chacun de ses membres.

« ART. 4. — La franc-maçonnerie n'impose aucune définition de Dieu qu'elle se contente d'appeler le grand architecte de l'Univers, ni aucune conception particulière de la vie future.

« ART. 8. — Outre le but général qui est assigné à la franc-maçonnerie par les définitions et les principes exposés ci-dessus, les maçons français se proposent comme but immédiat de travailler de toutes leurs forces à la destruction de l'esclavage et des haines nationales, à l'extinction de l'ignorance, du paupérisme et de la prostitution. »

PUBLICATIONS DIVERSES.

Les dernières livraisons du compte rendu des séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques contiennent plusieurs rapports sur des sujets de morale et de philosophie que nous devons signaler à nos lecteurs.

1° Rapport verbal sur une nouvelle édition de l'ouvrage de Vattel intitulé : *le Droit des gens* ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations. par M. Pradier-Fodéré, par M. Ad. Franck, T. XVIII, page 313.

2° Rapport sur l'état matériel et moral des populations rurales, par M. L. de Lavergne, id. page 321.

3° Rapport sur la condition morale, intellectuelle et matérielle des ouvriers qui vivent de l'industrie de la laine, par M. L. Reybaud, id. page 457.

4° Défense des sciences psychologiques, par M. E. Vacherot, T. XIX, page 315.

5° Étude sur le vitalisme, par M. E. Bouchut, *id.*, page 163.

6° Rapport sur le concours relatif au Traité des devoirs de Cicéron, par M. Paul Janet. T. XX, page 141.

7° Mémoire sur le plaisir et la douleur, par M. Francisque Boullier, *id.*, page 39.

8° Rapport relatif au concours sur la philosophie de saint Augustin, par M. Barthélemy Saint-Hilaire, *id.*, 93 et 161.

9° Fragment sur l'éducation des filles, par M. Jules Simon, page 243.

Dans la *Presse scientifique* M. Ch. Fauvety continue son intéressante *Chronique de la philosophie.* — Voici le sommaire du dernier numéro.

Coup d'œil rétrospectif sur l'éclectisme philosophique — les philosophes de profession et les penseurs philosophes. — MM. Gandon, Destrem et Pellarin. — Critique religieuse : Miron, Fuerbach.

M. Alph. Leblanc y termine son tableau historique et comparatif du matérialisme et du spiritualisme.

M. de Lamartine, dans ses *Entretiens*, poursuit ses études sur Aristote.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

BIBLIOGRAPHIE.

ANNUAIRE
PHILOSOPHIQUE

EXAMEN CRITIQUE DES TRAVAUX DE PHYSIOLOGIE
DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE ACCOMPLIS DANS L'ANNÉE

PAR

Louis-Auguste MARTIN

Sténographe du Corps législatif

Membre de la Société asiatique et de la Société philotechnique.

Cet *Annuaire* a été fondé pour suivre le mouvement philosophique de notre époque, et tenir le public au courant des œuvres qui en sortiront.

Son premier objet est l'Enseignement. C'est dans les chaires de nos Facultés, occupées par de savants professeurs, que sont analysés, commentés et jugés, à différents points de vue, les systèmes de philosophie anciens et modernes, et que s'en élaborent de nouveaux. Nous donnons un compte rendu des Cours du Collége de France, de la Sorbonne, des Facultés de la province et de l'étranger, et aussi des Conférences où sont traités des sujets philosophiques.

Après l'enseignement viennent les livres. Beaucoup d'ouvrages de philosophie, conçus et écrits en dehors des programmes universitaires, contiennent des doctrines qui peuvent rester longtemps ignorées ou mal connues, faute d'être signalées, à leur naissance, par un organe spécial. La Bibliographie occupe une place importante dans cet *Annuaire*.

Sous le titre de Mélanges, nous consignons les essais de physiologie, de métaphysique, de morale, en un mot tout ce que les Journaux, les Revues, les Mémoires des académies présentent de nouveau en philosophie.

La philosophie se mêle aujourd'hui à toutes les questions qui agitent l'esprit humain, aux questions sociales, religieuses, historiques, littéraires, aux sciences positives comme aux sciences abstraites. La tradition ne suffisant plus, on veut connaître par soi-même la raison des choses, voir avant de juger, comprendre avant de croire. Les théories et les abstractions ne plaisent que si elles laissent entrevoir des applications immédiates. La philosophie, enfin, est estimée désormais, non pas seulement comme science d'observation, de raisonnement et de déductions logiques, mais aussi, et surtout, comme moyen de civilisation. C'est par elle, en effet, que l'homme s'affirme le mieux, comme être intelligent et libre, car c'est elle qui l'éclaire le mieux sur sa nature, sur ses droits et sur ses devoirs.